دراسة نقدية موثقة

القراءات المعاصرة للنصوص القرآنية

حسن اسماعيل

القراءات المعاصرة للنصوص القرآنية

دراسة نقدية موثقة

القراءات المعاصرة للنصوص القرآنية

دراسة نقدية موثقة

مقدمة ومدخل

1

لا يوجد كتاب سماوي أو فلسفي أو معرفي أثار اهتمام العقل البشري مثل القرآن الكريم كتاب الله منذ اللحظة الأولى التي نزل به على رسولنا الكريم محمد صلى الله عليه وسلم والى يومنا هذا .

والمطلع أو الباحث في الفكر الاسلامي التراثي أو الحديث سيجد أن هناك الالاف من الكتب والمجلدات والأبحاث والمصادر والمراجع التي تختص بعلوم القرآن وتفاسيره فالقرآن الكريم هو المصدر الوحيد للمعرفة عند العرب والمسلمين ومن النظر فيه تشكلت أفكارهم وفلسفتهم وفقهم وعلومهم وفرقهم وأراءهم .

أما ما كتبه المستشرقين وفلاسفة الغرب وعلماءه من كتب وما سطروه من أراء تتعلق بكتاب الله فيكاد أن يعد ولا يحصى.

ولازال هذا القرآن العظيم الى يومنا هذا يحتفظ بتلك المكانة الفريدة والمقدسة عند مليارات من البشر ولقد ساعدت وسائل التكنولوجيا الحديثة في نشر كتاب الله بسرعة في شتى بقاع العالم ولا يخلو موضعا في عالمنا اليوم من مسلمين يحتفظون بقرانهم ويحافظون على عباداتهم.

2

لقد فرض القران الكريم نفسه كمعجزة على العرب لما طلب هؤلاء المعجزة من النبي الكريم ، لكنهم قالوا عنه أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا [الفرقان : ٥] ولم يكتفوا بذلك بل مالوا إلى

العناد والمكابرة ، غافلين عن العاقبة التي ستكشف حالهم ، وقالوا : (قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين) [الأنفال : ٣٠] .

كان هذا التحدي والعرب في ذروة مجدهم فصاحة وبلاغة ، ومعرفة بفنون القول وأساليب الكلام ، فكان مقتضى ذلك- وهم أكثر ما يكونون حرصا على إطفاء نوره وإخفاء أمره- أن يهبوا لمعارضته ، ويدفعوا بذلك خطره عنهم ، ويمحوا الخزي الذي ألصقه بهم- لو كان ذلك في مقدورهم- كيف لا ، وهم الذين قالوا : لو نشاء لقلنا مثل هذا ؟ ولكن شيئًا من هذا لم يحصل ، ولم ينقل عن واحد منهم أنه استجاب لتحدي القرآن في محاولة ما ، أو حدث نفسه بشيء من ذلك .

وإنما الذي حصل هو أنهم تعدوا هذا وعدلوا إلى مسالك شائكة ، وانتهجوا أساليب ملتوية ، فما إن قرع القرآن أسماعهم بهذا التحدي الصارخ حتى اضطربوا في قولهم ، وحاروا في أمرهم ، ولجؤوا إلى وصفه بالشعر تارة ، وبالسحر أخرى ، وبالكهانة مرة ، وبالجنون حينا ، وغير ذلك مما اضطربوا فيه وتلجلجوا وسجله عليهم القرآن : (بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر فليأتنا بآية كما أرسل الأولون) [الأنبياء : ٥] . (ولما جاءهم الحق قالوا هذا سحر وإنا به كافرون) [الزخرف : ٣٠] . (أإنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون) [الصافات : ٣٦] . (وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون)(٤١) (ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون) (٤٢) (تنزيل من رب العالمين) [الحاقة : ٤١- ٤٣] .

لعل من أقوى دلائل الإعجاز في القرآن هو ذاك التأثير الذي يبعثه في النفوس فإنه لا يكاد يطرق السمع حتى يخلص إلى القلب ، وتجد منه النفس لذة وحلاوة ، لا تجدهما في غيره من الكلام ، يستوي في ذلك

أصحاب القلوب القاسية وذوو الأفئدة الخاشعة ، فلقد سحر القرآن العرب منذ اللحظة الأولى ، فآمن منهم من شرح الله صدره للإسلام ، وكفر منهم من ختم الله على قلبه وسمعه وجعل على بصره غشاوة

3

ان كتاب الله قد أحدث ثورة عقلية فكرية مستمرة في الذهن العربي بدايه وفي الفكر الاسلامي والانساني لاحقا ومن أبرز نتائج هذه الثورة العقلية الفكرية هو انشغال العقل المتلقي للنصوص القرآنية باعتبارها نصوصا سماوية وهي لم يسمع عنها من قبل وهي فوق ذلك اعجازية فوق طاقة العقل البشري للأتيان بمثلها .

لذلك فأن الرعيل الأول من صحابة الرسول الكريم محمد عليه الصلاة والسلام كانوا كثيرا ما يسألون الرسول الكريم عن الكثير مما جاء في أيات القران الكريم من قصص وأخبار وحكم وتشريع وغيبيات

ونثبت هنا الآيات الكريمة التي سبقت بكلمة (ويسألونك) :

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [البقرة : 189]

﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة : 215]

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ

اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [البقرة : 217]

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [البقرة : 219]

﴿ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة : 220]

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [البقرة : 222]

﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ [المائدة : 4]

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف : 187]

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنفال : 1]

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء : 85]

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ [الكهف : 83]

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴾ [طه : 105]

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ﴾ [النازعات : 42]

فهذه الأسئلة لم تكن تطرح من قبل فكتاب الله هو من حرك في عقولهم ملكة التفكر والتعلم والتساؤل والتشوق لمعرفة أمورا عديدة منها ما يتعلق بعباداتهم وشريعتهم وصولاً الى السؤال عن أشياء غيبية تتعلق بالروح والخلق والكون وقد كانوا من قبل في ضلال مبين .

4

لذلك لا غرابة ولا عجب انه بعد وفاة الرسول الكريم وانقطاع الوحي وتغير حال وأحوال المسلمين وتبدل أزمانهم أن نرى في كل مرحلة أو عصر وزمان أفرادا وجماعات تهتم بكتاب الله وتجتهد في فهمه وتفسيره وأحيانا في تأويله .

ومن هنا نشأ ما يعرف بعلم الكلام والمدارس الفكرية والمذاهب ونشأ بعدها ما يعرف بالفلسفة الاسلامية التي حاولت التوفيق بين كلام الله وكلام الفلاسفة البشر .

وأهم مذهب من تلك المذاهب كان مذهب المعتزلة وسنبحث في فصل خاص مراحل تطور الفكر العربي نحو فهمه وتفسيره وتأويله للقرآن الكريم .

5

ان موضوع كتابنا هذا وأسه هو دراسة ونقد القراءات المعاصرة للنصوص القرآنية ولكي نعطي الموضوع حقه وننجح في نقد تلك القراءات لابد من معرفة وبيان كل التفصيلات والقواعد والأسس التي تقوم عليها عملية الادراك العقلي ذاتها باعتبار ان هذه القراءات هي محاولات للفهم والاستبصار وهما من العمليات العقلية البحتة .

لذلك فعلينا أن نحدد المعنى الدقيق لكل المفردات اللغوية التي تعطي معاني القراءة والتفسير والتأويل والفهم والتفقه فليس كل محاولة لتفسير القرآن هي كذلك من الناحية العلمية والمعرفية وحتى الفقهية وليس كل من يدعي أنه قدم فهما وتفسيرا للقرآن الكريم هو محق في ذلك – اذا خالف أو تجانب في طرحه القواعد الأصولية للإدراك المعرفي – فقد يكون طرحه مجرد سفسطة أو هذيان أو هلوسة أو هرطقة أو غير ذلك .

6

لا نستطيع أن نضع بين كفتي كتابنا هذا كل ما كتبه وقاله المفسرون الجدد أو المأولون الحديثون وكلهم جميعا يصنفون ضمن تيارين رئيسين التيار السلفي التجديدي والتيار العقلي العلماني فالأول ينتمي الى مدرسة النقل والثاني الى مدرسة العقل والنقل والعقل هما من المدارس الفكرية الاسلامية التاريخية , المتناقضة والمجادلة.

لكننا سنركز على البعض منهم والذي كان له أثر كبير في الحياة الفكرية العربية اليوم من أمثال محمد أركون ومحمد عابد الجابري ومحمد شحرور من التيار العقلاني والشيخ محمد متولي الشعراوي ومصطفى محمود من التيار السلفي التجديدي .

7

سنجيب على أسئلة وتساؤلات كثيرة في هذا الكتاب منها :

ماهي حاجتنا اليوم لأعداد تفسيرا حديثا وجديدالكتاب الله ؟

وماهي الأمور التي تخصنا في حياتنا الفكرية والثقافية والحضارية لكي نستنبط قيمها ومعايرها من كتاب الله كمسلمين خاصة وسائر البشرية عامة ويستعصي علينا فهمها مما يدفعنا للاستعانة واللجوء لتأويلها بسبب غموضها والتباس فهمها علينا ؟

وهل كلام الله عصي عن الفهم لكي نلجأ الى عملية التأويل وبذل أقصى طاقة عقلية لفهمه ؟

وماهي الأسباب التي أدت وتؤدي الى اختلاف القراءات وماهي النصوص التي جرى الاختلاف في فهمها وتفسيرها ولماذا اختلفوا في فهمها وتفسيرها وتأويلها بالأصل ؟ .

وهل طاقة الانسان وادراكه التكويني العقلي محدودين لذلك لم يتمكن الى الوصول بشكل دقيق للمعنى الباطني الغيبي لبعض النصوص القرآنية التي سميت بالمتشابهات في كتاب الله ؟ .

ان الاجابة على هذه الأسئلة وغيرها سيفيدنا ويعيننا ويساعدنا في عملية البحث والنقد التي نحاول بقدر المستطاع أن تكون علمية وموضوعية ومثمرة في الوقت نفسه .

نقول وبأسف بالغ ان العديد من القراءات المعاصرة للنصوص القرآنية قد أدت الى كثير من البلبلة والقيل والقال والجدل العقيم واثارة الشكوك والطعون في تراثنا الاسلامي برمته بل تجاسرت لتطال النص القرآني المقدس نفسه في محاولة فاشلة لنزع القدسية عنه .

ومع اقرارنا بأن أغلب التفاسير التراثية لم تعد اليوم صالحة لعصرنا الحالي بسبب تناقضاتها مع مكتشفات الثورة المعرفية والتكنولوجية التي نعيشها ذلك ان الكثير من هذه التفاسير تتعارض مع الكثير من المكتشفات والعلوم الحديثة فلا يصح ولا يقبل أن نقتنع بأن حادثة البرق والرعد هي بفعل ملائكي معجز وان سبب نزول المطر ليس بظاهرة طبيعية تتحكم فيها عوامل كثيرة و مع اقرارنا المطلق وايماننا بأن هذين الأمرين وغيرهما هم من عجائب صنع الله وعلمه وقدرته فهو الذي وضع كل القوانين الناظمة للكون والحياة وهو القادر وحده على تغييرها وبالوقت نفسه هو قادر على كل شيء وعليه فلقد استطاع العقل الديني العربي الحديث أن يقدم تفسيرات حديثة لأيات تتحدث عن ظاهرة المطر وتشكل الغيوم الركامية من فقهاء وعلماء تتوافق تماما مع القوانين الحديثة التي تبين النظام المناخي لكوكبنا .

نحن بأمس الحاجة كمسلمين لتفسير حضاري حديث يجمع عليه علماء الأمة وفقهاءها ومفكريها ليسد الطريق أمام العديد من المفكرين والمشككين العرب وغيرهم للطعن في تراثنا كله بل وفي الطعن في الدين برمته من حيث يعلمون او لا يعلمون بقصد او دون قصد وبعلم او بدون علم .

فالثابت الوحيد الذي بين أيدينا اليوم هو كتاب الله والذي حفظه لنا ماديا ومعنويا ومعرفيا الى يوم القيامة فعلينا جميعا احترام قدسيته وشرعيته ومكانته فأما أن نؤمن به كاملا أو لا نؤمن ولا نكون كما الذي قال

عنهم الله سبحانه وتعالى : (﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴾ [النساء : 150]

وجملة (أن يتخذوا بين ذلك سبيلا) تعني أنهم وضعوا أنفسهم في حالة هلامية ضبابية فمن ناحية يدعون بأنهم مؤمنون بالله خالق السموات والأرض ومن جهة ثانية يطعنون ويتلاعبون في كلم الله وكتابه فيؤمنون ببعضها ويكفرون بأخرى ويدافعون عن أنفسهم بحجج واهية ومتذرعين ومتسلحين بعقل عقلاني علمي حديث كما يتصورون ويتوهمون .

9

ان من يدعون أنفسهم أنهم علمانيون ويسلكون طرقالمناهج البحثية العلمية الحديثة يكذبون ويفترون على الله وعلى العباد حينما يعلنون وينبجحون بأنهم وصلوا الى فهم آيات الله وتفسيرها وتأويلها فهما موضوعيا علميا لا غبار عليه بل وصلوا الى مراد الله وغايته وهدفه وهم في الحقيقة والواقع لم يجانبوا الحقيقة وذلك بسبب محدودية العقل البشري وضآلته أمام علم الله وسعته ولأن هذه النصوص القرآنية تتحدث عن غيبيات لا يعلم تأويلها الا الله وحده ويستحيل على عقل بشري الوصول الى فهمها لاستحالة ذلك فلايعلم الغيب الا الله وحده .

فمثلا لا يمكن لبشر أن يعرف أو يعلم كيف تسبح السموات والأرض ومن فيهن بحمد الله في قوله تعالى : (﴿ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ [الإسراء : 44] فأن جملة لا تفقهون تسبيحهم تدل دلالة قاطعة على

استحالة العقل فهم ذلك و كيف يسبح كل من في السموات والأرض ماعدا نحن كبشر وحدنا نسبح الله بالقول وبالدعاء .

فاذا اقحم العقل البشري نفسه لتأويل هذه الأية للوصول الى فهم طريقة وكيفية تسبيح المخلوقات لله فمن المؤكد أن يفشل في ذلك وسوف يضيع ويتوه لأنها مسألة تقع خارج نطاق فهمه وادراكه ,

فالتفسير هو محاولة عقلية لفهم النص القرآني تختلف باختلاف المفسر وعصره وثقافته وعلمه والاختلاف في التفسير والفهم له عدة أسباب

موضوعية : تتعلق بالوقائع والمستجدات المعرفية والتطورات الاجتماعية والسياسية والعلمية التي تختلف من عصر الى أخر

ذاتية : تتعلق بذاتية المفسر وأهواءه وعلمه ونواياه وغايته

مصدرية : تتعلق بالنص القرآني نفسه فهو نص ثابت لغويا ونحويا ولفظيا وواسع من حيث قدرته الاعجازية على مواكبة الزمان والمكان أي هو متحرك متغير من حيث الفهم والادراك .

أما التأويل فهو محاولة أخذ النص وجره للمعنى الذي يريده المؤول نفسه وفي الغالب تؤدي هذه المحاولة الى مغالطات فقهية ولغوية ومعرفية وتقلب معنى النص رأسا على عقب والسبب كما قلنا هو جر العقل الى حالة لا يمكن له أن يعمل فيها نظرا لمحدودية عمله وادراكه وفهمه .

وسنبحث ونتوسع في هذا المحور في كتابنا هذا .

لقد ساعدت وسائل ووسائط الاعلام والتواصل الاجتماعي والمواقع الإلكترونية وبشكل عام الانترنيت في اخراج نطاق العلوم القرآنية من الخاص الى العام فلم يعد البحث والعمل فيها من اختصاص من كان يطلق عليهم الفقهاء والعلماء ودارسي العلوم الشرعية وغيرهم بل أصبحت هذه العلوم في يد ومتناول الجميع ولقد رأينا كثير ممن درسوا الفلسفة والهندسة والطب قد عالجوا مسائل عقائدية وفقهية وفكرية ووصل بهم الأمر الى اصدار تفاسير للقرآن الكريم .

ولا نرى مانعا في ذلك لكن بشروط منها ضرورة الرجوع الى التراث ودراسته والاستفادة منه وهو غني بكل المسائل المتعلقة بعلوم القرآن ومؤلفات العلماء وأراءهم وضرورة الحفاظ على قدسية النصوص القرآنية والتعامل معها على أساس أنها كلمات الله لا يجوز فهمها وتفسيرها بطريقة عشوائية دون حدود أو قيود .

ومهما يكن من أمر فأن كتاب الله وكلماته خالدة باقية ومهما قال وقيل فيها فهو مرجعنا ودستورنا الباقي الوحيد كما هو بيت الله قائما الى يومنا هذا وحتى يرث الله الأرض و عليها .

أرجو من الله أن يعيننا ويوفقنا في بحثنا هذا وأن يكون فيه فائدة وخيرا كثيرا ينتفع به طلاب العلم والقراء ويكون مرجعا لهم .

ربنا تقبل منا أنك أنت السميع العليم وأن أخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين .

حسن إسماعيل

تعريفات وقواعد ومصطلحات

في هذا الفصل سنضع تعريفا للمصطلحات التي يقوم عليها بحثنا هذا ومن ثم وضع الأسس والقواعد التي تقوم عليها عمليتي التفسير والتأويل سواء تلك المتعلقة بالمفسر أو المؤول أو تلك المتعلقة بالنصوص التي هي محل وموضع عمل المفسرين والمؤولين ثم سنقوم بعدها بشرح المقتضيات والدوافع الموجبة لوضع التفاسير والقراءات المختلفة .

تعريفات

الفهم والتفقه

التفسير

التأويل

التدبير

الترتيل

القراءات

الضوابط العقلية لقراءات النصوص القرآنية

الفهم والفقه

تعريف و معنى يفقهون في معجم المعاني الجامع

1. **تَفَقَّهَ**: فعل

تَفَقَّهَ الطَّالِبُ: تَعَلَّمَ، اِسْتَوْعَبَ، صَارَ فَقِيهاً

تَفَقَّهَ الأَمرَ: تفهّمَهُ وتفطَّنَهُ

2. أَفْقَهَ : فعل

أفقهَ يُفقه ، إفقاهًا ، فهو مُفْقِه ، والمفعول مُفْقَه

أفقهه الأمرَ:أعلمه إياه، أفهمه وعلَّمه : يُفْهِمون غيرهم

فَقيه : اسم

الجمع : فُقهاءُ ، المؤنث : فقيهة ، و الجمع للمؤنث : فقيهات و فُقهاءُ

الفَقِيهُ : العالمُ الفَطِنُ

الفَقِيهُ :العالمُ بأَصول الشريعة وأَحكامها

الفَقِيهُ : مَنْ يقرأ القرآنَ ويعلَمه والجمع : فُقَهاء

3. فقيه: اسم

فقيه : فاعل من فَقُهَ

4. مُتفقَّه: اسم

مُتفقَّه : اسم المفعول من تَفقّهَ

معنى التفسير

التفسير لغة واصطلاحًا

التفسير لغة: مصدر فَسَّر؛ أي: بَيَّن ووضَّح؛ يقال: فسَّره تفسيرًا؛ أي: بيَّنه وكشفه، مأخوذ من الفَسْر، وهو البيان والكشف، وأكثر استعمال الفَسْر لإظهار المعنى المعقول.

واصطلاحًا: علم يُبحث فيه عن أحوال القرآن العظيم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية.

أقسام التفسير: ينقسم التفسير إلى ثلاثة أقسام:

1- تفسير بالرواية. (المأثور)

2- وتفسير بالدراية. (التأويل . التفسير)

3- وتفسير بالإشارة.(التفسير الاشاري)

فالأول: هو التفسير بالمأثور، والثاني: هو التأويل أو التفسير بالرأي، والثالث: هو التفسير الإشاري

التفسير بالمأثور

التفسير بالمأثور: هو بيان معنى القرآن الكريم بما ورد في القرآن أو صح وروده في السنة النبوية؛ فإن في القرآن الكريم آيات مفسَرة للأخرى، كما أن في السنة النبوية كثيرًا مما يُبيِّن بعضَ آياته، وكذلك ما صح وروده عن الصحابة؛ فإنهم أدرى به؛ لِما شاهدوه من القرائن عند نزوله، ولما اختصُّوا به من الفهم التام والعمل الصالح، وقد بيَّن لهم النبي صلى الله عليه وسلم معاني القرآن كما بيَّن لهم ألفاظه، وكانوا إذا

تعلموا عشر آيات لم يجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل؛ ولذلك كانوا يقيمون في حفظ القرآن مدة طويلة، وقد ورد أن ابن عمر أقام على حفظ البقرة ثمان سنين؛ ولهذا أطلق بعضهم القول بأن تفسير الصحابي الذي شاهَد الوحي له حكم المرفوع؛ أي: فكأنه راوٍ عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقيَّد ذلك بعضهم بما إذا كان ذلك في بيان سبب النزول ونحوه مما لا مجال للرأي فيه، وإلا كان من الموقوف عليه؛ قال السيوطي في ألفيته: وهكذا تفسير من قد صَحِبا في سبب النزول أو رأيًا أبَى وعَمَّم الحاكم في المستدرَكِ وخَصَّ في خلافه كما حُكي وأما المنقول عن التابعين، ففيه خلاف: بعضهم عدَّه من المأثور؛ لأن الغالب تلقيه عن الصحابة. وبعضهم عده من التأويل؛ نظرًا لكثرة اختلافهم أكثر من الصحابة وعلى هذا :

فمرجع التفسير بالمأثور إلى ثلاثة مصادر: 1- القرآن الكريم. 2- السنة النبوية. 3- أقوال الصحابة. مثال تفسير القرآن بالقرآن: قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ [البقرة: 37]، فسَّره قولُه: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: 23]. وقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103]، فسَّره قوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 23]؛ أي: لا تحيط به. وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: 1]، فسَّره قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة: 3]. • وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: 40]: قيل: "عهده" فُسِّر بقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [المائدة: 12]. وفُسِّر "عهدهم" بقوله: ﴿لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [المائدة: 12]. وفي القرآن الكريم أمثلة كثيرة لذلك. ومثال تفسير القرآن

بالسنة الصحيحة: تفسير النبي صلى الله عليه وسلم الظلم الوارد في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82] بالشرك. وتفسير الحساب اليسير الوارد في قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: 8] بالعَرْض. وتفسير القوة في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60] بالرمي. ومن ذلك ما ذكر في البخاري في كتاب التفسير، وفي غير البخاري من كتب السنة الصحيحة، وهو كثير أيضًا. ومثال تفسير القرآن بأقوال الصحابة الثابتة عنهم: ما صح من رواية ابن عباس وغيره من الصحابة مما هو منتشر في كتب التفسير بالأسانيد الصحيحة، وأهمها تفسير ابن جرير الطبري كما سيأتي. ولنذكر من اشتهر بالتفسير من الصحابة ثم من التابعين، فنقول: المفسرون من الصحابة: اشتهر بالتفسير من الصحابة عشرة، وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبدالله بن الزبير رضي الله عنهم أجمعين. أما الثلاثة الأول الخلفاء، فالرواية عنهم قليلة جدًّا؛ وذلك بسبب تقدُّم وفاتهم واشتغالهم بمهام الخلافة والفتوحات وترتيب الجيوش؛ ولذلك كان المروي عنهم في التفسير قليلًا، حتى إن المروي عن أبي بكر مما صح لا يكاد يبلغ من الآثار عشرةً. وأما الرابع من الخلفاء – وهو علي رضي الله عنه – فالرواية عنه كثيرة؛ وذلك بسبب تفرُّغه عن مهام الخلافة مدة طويلة إلى ما بعد الخلفاء الثلاثة، وتأخُّر وفاته عنهم، وتصدُّره في الفتيا والقضاء. وأما الثلاثة الذين بعدهم – وهم عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وأبي بن كعب – فهم أيضًا من المُكْثِرين في التفسير؛ فيكون المكثرون في التفسير أربعة، وهم هؤلاء الثلاثة وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم. وأما زيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبدالله بن الزبير، فهم – مع شهرتهم في التفسير – أقل من الأربعة قبلهم.

التفسير بالرأي

تفسير القرآن بالرأي هو: أن تُفسَّر الآيات القرآنيّة، وتُوضَّح بإعمال العقل؛ وذلك بالنظر في الأدلّة، واستنباط ما يُمكن استنباطه من المعارف، دون معارضة العقل للنَّقْل الشرعيّ، واتّباعه[ومن أهمّ الكُتب في ذلك: الكشّاف للزمخشريّ، ويُعَدّ أمّاً للتفسير بالرأي، وتفسير البيضاويّ، وتفسير النسفيّ، وتفسير القرطبيّ، وتفسير الرازيّ، وتفسير أبي السعود، وتفسير أبي حيان، ولا بُدّ من الاشارة إلى أنّ باب التفسير بالرأي ليس مُتاحاً للجميع، فهناك شروط وضوابط يجب توفُّرها في المُفسِّر بالرأي، وهي مُتعلّقة بأوصافه، ومَنهَجه، وطريقته، وتفصيل ذلك في ما يأتي

الشروط المُتعلّقة بأوصاف المُفسِّر

العقيدة الصحيحة السويّة، والفِكر السليم. الحرص على إخلاص النيّة لله -تعالى- في العمل. العمل بالقرآن الكريم، وتدبُّره. التمكُّن من العلوم المُتعلّقة بالقرآن، وتفسيره، كعلم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول. التمكُّن من اللغة العربيّة، والإلمام بأساليبها .

الشروط المُتعلِّقة بمَنهَج المُفسِّر وطريقته

اعتماد الصحيح من النَّقْل الشرعيّ. تقديم الأَثَر على اللغة. اختيار ما يُوافق الأثر الصحيح في إثبات الإعراب للفظ قد تعدَّدت وجوه إعرابه. الابتعاد عن الهوى، والتعصُّب المَذهبيّ. الابتعاد عن الإسرائيليّات، والمسائل والأفكار الفلسفيّة التي تُعارض القرآن، والسنّة. تَجنُّب الأَخْذ عن المُبتدِعين، وغيرهم من أصحاب الأهواء . والأمثلة على التفسير بالرأي كثيرة، ومن ذلك تفسير قوله -تعالى-: (مَن كانَ يُريدُ الحَياةَ الدُّنيا) إذ يندرج ضمن هذه الآية كلّ مَن يريد الانتفاع والتمتُّع بشَهوات الدُّنيا ، وطيّباتها ،

وهذا ينطبق على المؤمن، وغير المؤمن، إلّا أنّ قوله -تعالى- في الآية التالية: (أُولئِكَ الَّذينَ لَيسَ لَهُم فِي الآخِرَةِ إِلَّا النّارُ)، دلّ على أنّ غير المؤمن هو المقصود بالآية الأولى؛ لأنّ النار لا تليق إلّا به.

التفسير باللغة التفسير اللغويّ

هو: بيان معاني الآيات القرآنيّة حسب ورودها في لغة العرب التي نزل القرآن بألفاظها، وأساليبها؛ فتخرج بهذا البيان كلّ مصادر البيان الأخرى من قرآن، وسُنّة، وأسباب نزول، ولغة غير لغة العرب، وتكمن أهمّية التفسير اللغويّ في أنّ القرآن الكريم عربيُّ اللغة؛ قال -تعالى-: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) وذلك لأنّه نزل على رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- بلسان قومه، وهذا من سُنّة الله -تعالى- في إرسال رُسُله؛ قال -تعالى-: (وَما أَرسَلنا مِن رَسولٍ إِلّا بِلِسانِ قَومِهِ)، ولذلك فإنّه لا يُمكن تفسير القرآن، وتوضيح معاني ألفاظه بغير لغة العرب التي نزل بها، ولا يمكن فَهم القرآن الكريم، والسنّة النبويّة، وتجنُّب الوقوع في الزَّلَل وتحريف فَهم الكلام دون الإلمام بكلّ ما يتعلّق باللغة العربيّة، ومن الأمثلة على التفسير اللغويّ تفسير لفظ (استوى) في قوله -تعالى-: (ثُمَّ استَوى عَلَى العَرشِ) فالمعنى المُراد للفظ استوى هو المعنى المَجازيّ؛ أي ظهر وعلا على العرش، وتفسير ذلك يكون باستخدام الأساليب البلاغيّة في اللغة العربيّة.

التفسير الإشاريّ

هو: أن تُفسَّر الآيات القرآنيّة على غير ظاهرها؛ أي حسب إشارات خَفيّة لا تَظهر إلّا لأصحاب السلوك، مع إمكانيّة الجَمع بينه وبين التفسير الظاهر للنصوص حسب ما تقتضيه اللغة، والنصوص الشرعيّة الأخرى، إلّا أنّ هذا النوع من التفسير باطل وفيه إثم كبير يُخشى على مَن اعتقده خروجه من

الإسلام، ومن أمثلته: تفسير لفظ فرعون بالنفس البشريّة في قوله -تعالى-: (اذهَب إِلى فِرعَونَ إِنَّهُ طَغى) أو تفسير لفظ الكفّار بالنّفس في قوله -تعالى-: (يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا قاتِلُوا الَّذينَ يَلونَكُم مِنَ الكُفّارِ) .

تفسير آيات الأحكام

هو: تفسير الآيات القرآنيّة المُتعلّقة بالأحكام الشرعيّة المُقوِّمة لسلوك العباد، وقد أولى رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- جُلّ اهتمامه لبيان وتوضيح هذا النوع من الآيات، بالإضافة إلى آيات العقيدة؛ لأنّ معظم آيات القرآن الكريم لا تخرج عن تقرير عقيدة، أو تقويم سلوك، ولا بُدّ من الإشارة إلى أنّ القرآن الكريم، والسنّة النبويّة هما المصدران الأساسيّان في استنباط الأحكام الشرعيّة، إلّا أنّ دلالة النصوص القرآنيّة على الأحكام قد لا تكون قطعيّة أحياناً، كما أنّ أحاديث رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- قد لا تكون قطعيّة؛ إذ قد تتفاوت بين الصحّة والضعف في ثبوتها عنه -صلّى الله عليه وسلّم-، وهذا بدوره أيّد ضرورة الجَمع بين المصدرَين في استنباط الأحكام الشرعيّة؛ فكلاهما مُبيَن للآخر؛ فما جاء على العموم أو على الإطلاق في أحدهما، جاء على الخصوص أو التقييد في الآخر، كما أنّ إعمال العقل، والاجتهاد في الاستنباط، أدّى لاحقاً إلى ظهور المذاهب الفقهيّة المعروفة التي تميّزَ كلٌّ منها بطريقته في الاستنباط حسب قواعد، وأصول، ومَنهج خاصّ به. وتشتهر بعض كُتُب التفاسير بهذا النوع من أنواع التفاسير، ومن ذلك: كتاب تفسير أحكام القرآن للرازيّ؛ وهو حنفيّ المَذهب، وكتاب تفسير الجامع لأحكام القرآن للقرطبيّ؛ وهو مالكيّ المَذهب، وكتاب الإكليل في استنباط التنزيل للسيوطيّ؛ وهو شافعيّ المَذهب، وكتاب تفسير زاد المسير لابن الجوزي؛ وهو حَنبليّ المذهب، أمّا في قراءة الجَرّ، فيُفهَم من الآية الاكتفاء بالمَسْح عن الغُسْل في الوضوء للرجلَين كما للرأس، وهذا المعنى يتنافى مع الأحاديث الصحيحة المُوجِبة لغُسْل الرجلَين في الوضوء؛ فقد قال رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-: (ويْلٌ

لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ)، وللجَمع بين القراءتَين؛ فإنّ قراءة النَّصب صريحة في وجوب غَسل الرجلَين، أمّا قراءة الخَفض (الجرّ)، فإنّ من أساليب اللغة العربيّة الخفض بالمُجاوَرة؛ أي قد تُخفَض (تُجَرّ) الكلمة المنصوبة، أو المرفوعة؛ لمُجاورتها للمَخفوض، وبذلك فإنّ قراءة الخَفض لا تتعارض مع قراءة النَّصب، ولا مع الأحاديث الصحيحة الدالّة على وجوب غَسل الرجلَين؛ لذا اتّفقت المذاهب الفقهيّة الأربعة على أنّ الواجب في الرجلَين الغسل، وليس المَسح، وقد ذكر الشيخ السعديّ في تفسير هذه الآية عدداً من الأحكام، ومنها ما يأتي: غَسْل الرجلَين إلى الكعبَين كما هو الحل في غَسل اليدَين إلى المِرفَقَين. القراءة بالنَّصْب تعني عدم جواز المَسح على الرجلَين ما لم تكونا مَستورتَين. حَمل كلٍّ من القراءتَين على معنى؛ فقراءة النَّصْب تُحمَل على وجوب غَسل الرجلَين حال كَشفهما، وقراءة الجَرّ تُحمَل على جواز مَسح الرجلَين حال سترهما بالخُفّ.

أنواع تفسير القرآن من حيث طريقة التفسير

تنقسم تفاسير القرآن من حيث طريقة التفسير إلى أربعة أنواع، وهي كما يأتي:

التفسير الإجماليّ: وهو التفسير القائم على عَرض معنى الآيات القرآنيّة بشكل مُوجَز دون توسُّع وتفصيل فيه، وعادة ما يكون التفسير المكتوب ثلاثة أضعاف القرآن تقريباً، ويُعَدّ تفسير الجلالين، وتفسير صفوة البيان لمعاني القرآن من التفاسير الإجماليّة. التفسير التفصيليّ أو التحليليّ: وهو التفسير الذي يسعى فيه المُفسّر إلى التوسُّع في تفسير الآيات القرآنيّة؛ فيستطرد في كلامه، ويُفصّل، ويذكر موضوعات، ومسائل، ومباحث مختلفة، ومن أشهر التفاسير في ذلك: تفسير الطبريّ، والزمخشريّ، والرازيّ، والآلوسيّ، وتجدر الإشارة إلى أنّ معظم التفاسير من هذا النوع.

التفسير المُقارن: وهو التفسير الذي يدرس فيه المُفسِّر تفسيرَ سورة قرآنيّة في أكثر من تفسير، ثمّ يعرض طريقة كلّ مُفسِّر ومَنهَجه، عاقداً بعد ذلك مقارنات بين مناهجهم تُوضّح التفاسير التي فيها جدّية، وإضافة، وإبداع، وتلك التي لا تخلو من كونها تقليداً، ومتابعةً، وتكراراً، ثمّ يعرض إيجابيّات كلّ تفسير من التفاسير التي قارن بينها، وسلبيّاته.

التفسير الموضوعيّ: وينقسم إلى ثلاثة ألوان، وهي كما يأتي:

التفسير الموضوعيّ للمصطلحات القرآنيّة: ويكون باختيار المُفسِّر مُصطلحاً قرآنيّاً؛ فيُفرده بدراسة خاصّة مُوضّحاً اشتقاقاته، وتصريفاته، وحالاته الواردة في القرآن، ثمّ يتعمّق في دراسة الآياتِ التي ذُكِر فيها هذا المصطلح؛ لِعَرض اللطائف، والمعاني، والإشارات المُستَخلصة منها، ومن أشهر ما أُلِّف في هذا اللون: "رسالة الأمّة في دلالتها العربيّة والقرآنيّة" لأحمد فرحات، و"العهد والميثاق في القرآن" لناصر العمر.

التفسير الموضوعيّ للموضوعات القرآنيّة: ويكون باختيار المُفسِّر أحد المواضيع القرآنيّة، جامعاً للآيات المُتعلِّقة به على اختلاف صِيَغها، ومُفرداتها، ومُصطلحاتها، وهذا اللون أكثر شموليّة من سابقه؛ لأنّ القرآن يلجأ إلى مُفردات، ومُصطلحات مختلفة؛ للحديث عن أحد مواضيعه، فيجدر بالمُفسِّر أن يجمعَها؛ ليستخرجَ الدلالات، والحقائق منها، ومن الكُتُب المُؤلَّفة في هذا اللون: كتاب "مع قصص السابقين في القرآن"، وكتاب "الشخصيّة اليهوديّة من خلال القرآن: تاريخ وسمات ومصير".

التفسير الموضوعيّ للسُّوَر القرآنيّة: ويكون بإفراد المُفسِّر سورة قرآنيّة بدراسة خاصّة؛ فيتعمّق بالنَّظَر فيها مُبيّناً الوحدة الموضوعيّة لها، ومُستنبِطاً أهدافها، ومَقاصدها، ثمّ يعرضها كوحدة موضوعيّة

مُتكاملة بعد التحليل المَوضوعيّ لها، ومن أشهر الكُتُب المُؤلَّفة في هذا اللون: كتاب "سورة الحجرات: دراسة تحليلية موضوعية" لناصر العمر، وكتاب "تدبُّر سورة الفرقان" لعبدالرحمن حبنكة، كما يُعَدّ التعريف بالسُّوَر القرآنيّة الوارد في كتاب "الظلال" لسيّد قطب نواة التأليف في هذا اللون.

يُعَدّ تفسير القرآن الكريم علماً يَهتمّ بالأصول التي تُعرَف بها معاني كلام الله -تعالى-، وما تُشير إليه آياته حسب المقدرة البشريّة، وهو من أشرف العلوم، وأجلّها؛ لأنّ موضوعه مُتعلّق بكلام الله -تعالى-، ويسعى هذا العلم إلى تحقيق الإلمام بما في كتاب الله-تعالى-؛ للوصول إلى الغاية العُظمى؛ وهي السعادة في الدارَين؛ الدُّنيا، والآخرة، وهو يستمدّ مصادره من القرآن نفسه، ومن السنّة النبويّة، ومن كلام المُتخصّصين فيه، ولأهمّيّة هذا العلم، ومكانته، فإنّ حُكم تعلُّمه واجبٌ كفائيّ على أهل كلّ بلدة، ويُشار إلى أنّ هذا العلم يشتمل على قضايا الأمر، والنَّهي، والمواعظ، وبيان الأخبار الواردة في القرآن الكريم.

التأويل

والتأويل: بيان باطن الألفاظ القرآنية، والإخبار عن حقيقة المراد بها .

والمثال على هذا الفرق قوله تعالى) : إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصاد) الفجر : 2 فهذه الآية لها تفسير وتأويل.

تفسيرها: أن المرصاد من الرصد والمراقبة. أي: إن الله مطلع على كل ما يعمل الظالمون، يراها ويعلمها ويرصدها، ويسجلها عليهم ليحاسبهم عليها .

وتأويلها: تحذر الآية من التهاون بأمر الله، والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه يوم القيامة.

وهذا قول أبي طالب التغلبي.

التفسير هو: فهم الآيات على ظاهرها، بدون صرف لها عنه.

والتأويل هو: صرف الآيات عن ظاهرها إلي معنى آخر، تحتمله الآيات، ولا يخالف الكتاب والسنة، وذلك عن طريق الاستنباط.

وهو قول البغوي والكواشي.

التفسير: هو الاقتصار على الاتباع والسماع والرواية، والاكتفاء بما ورد من مأثور في معاني الآيات.

والتأويل: استنباط المعاني والدلالات من الآيات، عن طريق الدراية والتدبر وإعمال الفكر والنظر.

وهذا قول أبي نصر القشيري، وهو الذي رجّحه الدكتور الذهبي) انظر التفسير والمفسرون: ١/ ٢٢.)

التفسير هو: بيان المعاني القريبة التي تؤخذ من الآيات، من كلماتها وجملها وتراكيبها، عن طريق الوضع واللغةوالتأويل هو: بيان المعاني البعيدة التي تلحظ من الآيات، وتوحي بهاكلماتها وجملها وتراكيبها عن طريق الإشارة واللطيفة والإيحاء.

ومال إلي هذا القول الآلوسي في (تفسيره روح المعاني).

أما إيراد الذهبي لرأي الراغب الأصفهاني في التفسير والتأويل فسنأخذه من مقدمة تفسيره «جامع التفاسير» بعد قليل إن شاء الله.

ومما عرضه الإمام السيوطي في (الاتقان في علوم القرآن(من الفروق بين التفسير والتأويل– إضافة إلي ما ذكرناه سابقا:

التفسير: أكثر استعماله في الألفاظ والمفردات.

والتأويل: أكثر استعماله في المعاني والجمل.

التفسير: بيان ألفاظ القرآن التي لا تحتمل إلا معنى واحدا.

والتأويل: توجيه لألفاظ القرآن التي تحتمل عدة معان، إلي معنى واحد، اعتمادا على الأدلة في ذلك.

(انظر «الاتقان» للسيوطي بتحقيق الدكتور مصطفي البغا: ٢/ ١١٨٩ – ١١٩١)

وهذه الأقوال متقاربة كما سنبين بعد قليل إن شاء الله.

الفرق بينهما عند الراغب وأبي البقاء وفرحات:

نسجل هنا آراء ثلاثة علماء: قديم ومتأخر ومعاصر، في بيان الفرق بين التفسير والتأويل

الأول: هو الإمام الراغب الأصفهاني، حيث يقول في مقدمة تفسيره (جامع التفاسير(.

التفسير أعمّ من التأويل.

وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ. والتأويل في المعاني. كتأويل الرؤيا.

والتأويل: يستعمل أكثره في الكتب الإلهية. والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها.

والتفسير: أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ. والتأويل: يستعمل أكثره في الجمل.

فالتفسير:

أ- إما أن يستعمل في غريب الألفاظ نحو: البحيرة و السائبة والوصيلة.

ب- أو في وجيز يبيّن ويشرح، كقوله تعالى): وأَقِيمُوا الصَّلاةَ وآتُوا الزَّكَاةَ) .(سورة البقرة :43 .)

ج- وإما في كلام مضمّن بقصة، لا يمكن تصوّره إلا بمعرفتها نحو قوله): إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيادَةٌ فِي الْكُفْرِ (

) سورة التوبة : 37(

وقوله) : ولَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِها (سورة البقرة : 189.

وأما التأويل:

أ: فإنه يستعمل مرة عاما، ومرة خاصا، مثل الكفر و الإيمان.

فالكفر يستعمل تارة في الجحود المطلق، ويستعمل تارة في جحود الباري خاصة. والإيمان يستعمل تارة في التصديق المطلق، ويستعمل في تصديق دين الحق خاصة.

ب: ويستعمل في لفظ مشترك بين معان مختلفة. مثل لفظ وجد فإنه يستعمل في الجدة والجديد، ويستعمل في الوجود، ويستعمل في الوجود .

والتأويل نوعان: مستكره ومنقاد .

فالمستكره هو: ما يستبشع إذا سبر بالحجة، ويستقبح بالتدليسات المزخرفة.

وهو على أضرب أربعة :

الأول: أن يكون لفظ عام، فيخصّص في بعض ما يدخل تحته، نحو قوله تعالى): وإِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وجِبْرِيلُ وصالِحُ الْمُؤْمِنِينَ (سورة التحريم : 4

حمل بعضهم صالح المؤمنين على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقط.

الثاني: أن يلفّق بين اثنين. نحو قول من زعم أنّ الحيوانات كلها مكلفة، محتجا بقوله تعالى: وإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلا فِيها نَذِيرٌ) فاطر :24) . وقد قال تعالى: وما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ ولا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثالُكُم) ْالأنعام : 38) فاستدلّ بعضهم بقوله: إِلَّا أُمَمٌ أَمْثالُكُم على أن الحيوانات مكلفة كما أننا مكلفون.

الثالث: ما استعين فيه بخبر مزور، أو كالمزوّر. كقوله تعالى): يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ) القلم : 42

قال بعضهم: عنى بالساق: الرجل الجارحة، مستدلا بحديث موضوع،

الرابع: ما يستعان به باستعارات واشتقاقات بعيدة. كما قال بعض الناس: البقر: هو إنسان يبقر عن أسرار العلوم.

والهدهد: هو إنسان موصوف بجودة البحث والتنقير.

فالضرب الأول: أكثر ما يروج على المتفقهة، الذين لم يقووا في معرفة الخاص والعام.

والضرب الثاني: أكثر ما يروج على المتكلم، الذي لم يقو في معرفة شرائط النظم.

والضرب الثالث: أكثر ما يروج على صاحب الحديث، الذي لم يتهذب في شرائط قبول الأخبار.

والضرب الربع: أكثر ما يروج على الأديب، الذي لم يتهذب بشرائط الاستعارات والاشتقاقات.

والمنقاد من التأويل: هو ما لا يعرض فيه البشاعة المتقدمة.

وقد يقع الخلاف فيه بين الراسخين في العلم، لإحدي جهات ثلاثة:الأولي: الاشتراك في اللفظ، نحو قوله تعالى) : لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصار) الأنعام : 103 فهل الْأَبْصارُ من بصر العين، أو بصر القلب؟

الثانية: أمر راجع إلي النظم. نحو قوله تعالى: (وأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ (أو مردود إليه وإلي المعطوف عليه معا :وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً، وأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ.

الثالثة: لغموض المعني، ووجازة اللفظ، نحو قوله تعالى: (وإِنْ عَزَمُوا الطَّلاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (

والوجوه التي يعتبر بها تحقيق أمثالها، وتقود إلي ترجيح المناسب من

الثاني: هو الإمام أبو البقاء الكوفي.

قال في كتابه القيم) الكليات عن التفسير والتأويل) :

التفسير والتأويل: قيل هما واحد، وهو كشف المراد عن المشكل.

وقيل التأويل: بيان أحد محتملات اللفظ.

والتفسير: بيان مراد المتكلم.

وقيل التأويل: ما يتعلق بالدراية.

والتفسير: ما يتعلق بالرواية.

وعند الراغب الأصفهاني: التفسير أعمّ من التأويل. وأكثر استعمال التفسير في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل. وأكثر استعمال التأويل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها .

وقال أبو منصور الماتريدي: التفسير: القطع على أنّ المراد من اللفظهذا، والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا، فإن قال دليل مقطوع به فصحيح وإلا فتفسير بالرأي، وهو المنهيّ عنه. والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله.

وكلام الصوفية في القرآن ليس بتفسير.

وفي «عقائد النسفي»: (النصوص على ظاهرها: والعدول عنها إلى معان يدّعيها أهل الباطن إلحاد .

وفي معنى الظهر والبطن وجوه: أشبهها بالصواب ما قاله أبو عبيد، وهو أنّ القصص التي قصّها الله عن الأمم الماضية وما عاقبهم به، ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين، وباطنها وعظ الآخرين، وتحذير لهم، لا يفعلوا فعلهم، كي لا يحلّ به مثل ما حلّ بالأولين.

وفي تفسير أبي حيان: كتاب الله جاء بلسان عربي مبين، لا رمز فيه ولا لغز ولا باطن، ولا إيماء بشيء مما ينتحله الفلاسفة وأهل الطبائع.

وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أنّ النصوص على ظواهرها، ومع ذلك فيها إشارات خفية إلي دقائق تنكشف على أرباب السلوك، يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهذا من كمال الإيمان، ومحض العرفان.

وتفسير القرآن: هو المنقول عن الصحابة. وتأويله: ما يستخرج منه بحسب القواعد العربية.

فلو قلنا في قوله تعالى): يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ، ومُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ (أريد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، ولو قلنا: أريد به إخراج المؤمن من الكافر، والعالم من الجاهل، كان تأويلا .

الثالث: هو الدكتور أحمد حسن فرحات.

فبعد أن سجل أهمّ الأقوال في الفرق بين التفسير والتأويل، قال:

والذي نميل إليه: أن التفسير فيه معنى الكشف والبيان والتفصيل.

وأنّ التأويل فيه معنى الرجوع والردّ والصرف والسياسة.

وبناء على ذلك نري أنه لا تعارض بين الأقوال، وأن كلّا من هذه الأقوال يعبّر عن نوع من الأنواع، التي تنطوي تحت التفسير أو التأويل.

فالذي قال: إنّ التفسير هو القطع على أنّ المراد من اللفظ هذا، إنما نظر إلي نوع من التفسير، وهو الذي يعتمد على دليل قطعي، من قرآن أو سنة أو إجماع، وهذه ولا شك إحدي الحالات التي تواجه المفسر.

ومثله الذي قال: التفسير هو بيان مراد المتكلم، أو هو ما يتعلق بالرواية، أو هو بيان موضوع اللفظ.

يلاحظ بأنّ التفسير في كلّ هذه الأقوال فيه معنى الكشف والبيان.

والذي يقول: إن التأويل: هو ترجيح أحد محتملات اللفظ، بدون القطع والشهادة على الله، أو هو ما يتعلق بالدراية، أو هو صرف الآية إلي معنى تحتمله، أو هو المعنى غير المتبادر . . .

ويلاحظ أنّ كلّ ما ذكر من أنواع وأمثلة، تدخل تحت التأويل، وتحتاج إلي تدبر الكلام، وتقليبه على الوجوه المحتملة، وقد تصرفه عن ظاهره لدليل، وقد تقبل ظاهر الكلام المتبادر مع القول بمعنى آخر غير متبادر . إذ لا تعارض بينهما .

وبناء على هذا: يرجع الاختلاف بين العلماء في هذا إلي اختلاف التنوّع، لا اختلاف التضادّ .

حيث عبّر كلّ واحد منهم عن نوع من أنواع التفسير، أو نوع من أنواع التأويل.

) التعريف بالقرآن الكريم– على الآلة الكاتبة– لأستاذنا الدكتور أحمد فرحات) .

التدبر

الفرق بين التفسير والتدبر:

التفسير من الفَسْرِ كما ذكرنا من قبل وهو: الكشف والبيان، وشرح للمعنى، ولذلك سمي بيان كتاب الله تفسيرًا؛ لأنه يكشف اللثام عن معانيه اللغوية والسياقية والشرعية، باستعمال قواعد التفسير المعروفة عند أهله، وهذا هو علم التفسير.

بينما التدبر هو اتعاظ بالمعنى، واعتبار به وتذكر، وبينهما فرق، فالتدبر إدراك مغزى الآياتومقاصدها، واستخراج دلالاتها وهداياتها، والتفاعل معها، واعتقاد ما دلت عليه وامتثاله.

والتفسير يغذي القوة العلمية، بينما التدبر يغذي القوة العلمية والإيمانية والعملية، والتدبر أُمِر به عامة الناس للانتفاع بالقرآن والاهتداء به، ولذلك خوطب به ابتداءً الكفار في آيات التدبر؛ قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾[محمد: 24.

وعليه يمكن التفريق بين التدبر والتفسيرمن عدة وجوه :

أولاً : أن التفسير هو كشف المعنى المراد في الآيات . .

والتدبر هو ما وراء ذلك من إدراك مغزى الآيات ومقاصدها ، واستخراج دلالاتها وهداياتها ، والتفاعل معها ، واعتقاد مادلت عليه وامتثاله .

ثانياً : أن المفسر غرضه العلم بالمعنى . .

والمتدبر غرضه الانتفاع والامتثال علماً وإيماناً ، وعملاً وسلوكا ؛ ولذا فإنالتفسير يغذي القوة العلمية .

والتدبر يغذي القوة العلمية والإيمانية والعملية .

ثالثاً : أن التدبر أمر الله تعالى به عامة الناس للانتفاع بالقرآن والاهتداء به ، ولذلك خوطب به ابتداءً الكفار في آيات التدبر.

(أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (النساء82)

(أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)(محمد24)

والناس فيه درجات بحسب رسوخ العلم والإيمان وقوة التفاعل والتأثر .

وأما التفسير فمأمور به بحسب الحاجة إليه لفهم كتاب الله تعالى ، ولذا فإن الناس فيه درجات كما

قال ابن عباس : "التفسير على أربعة أوجه : وجه تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير تعرفه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله "

رابعاً : أن التدبر لا يحتاج إلى شروط إلا فهم المعنى العام مع حسن القصد وصدق الطلب ، ولذلك قال الله تعالى : (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ) [القمر 17] . .

أما التفسير فله شروط ذكرها العلماء ، لأنه من القول على الله ، ولذا تورع عنه بعض السلف .

ولذا يقال لا يعذر المسلم في التدبر . .ويعذر في التفسير .

خامساً : أن التدبر واجب الأمة على كل حال . .

﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ [ص 29]

وأما التفسير فهو واجب بحسب الحاجة إليه ، ولذا جاء الأمر بالتدبر في كتاب الله دون التفسير .

سادساً : أن التدبر هو غاية لأنه باعث على الامتثال والعمل . . قال تعالى:

إِ(نَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)) [يوسف 2]

وأما التفسير فهو وسيلة للتدبر .

الترتيل

الفرق بين التلاوة والتجويد و الترتيل؟

قد يخطأ كثير منا في التفريق بين هذه المفاهيم الثلاثة، و الواجب منا أن ندرك معاني كل المصطلحات التي تخص القرآن الكريم.

التجويد:

فالتجويد هو إعطاء كل حرف من حروف القرآن حقه من الصفات والمخارج، ومستحقه من الأحكام المترتبة على مجاورته حروفاً أخرى، مثل الإظهار والإخفاء ونحو ذلك، وتجويد الشيء هو الإتيان به جيدا .

الترتيل :

الترتيل جاء من الفعل رتل أي تمهل في قراءة القرآن و ترسّل فيها حيث قال الله سبحانه وتعالى (وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا) .

و الترتيل و التجويد معناهما متقارب، كما أنه يعني التحسين والتراص والتناسق، والترتيل هو تلاوة القرآن مع تطبيق أحكام التجويد .

وفي اصطلاح القراء: الترتيل مرتبة من مراتب تجويد القرآن الكريم التي هي: الترتيل، والتدوير، والحدر، ولذلك فالقراءة بالتجويد تشمل هذه المراتب الثلاثة، والقارئ للقرآن مطلوب منه شرعا أن يقرأ القرآن مجوداً بإحدى هذه المراتب.

التلاوة:

التلاوة فهي مجرد قراءة القرآن، سواء كانت تلك القراءة قد روعيت فيها أحكام التجويد أم لا .

وتأتي تلاوة القرآن بمعنى اتباعه، ومنه قول الله تبارك وتعالى: ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ أُوْلَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمن يَكْفُرْ بِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ [البقرة:121]، وفي تفسير الطبري وابن كثير عن

ابن مسعود أنه قال: ﴿ والذي نفسي بيده؛ إن حق تلاوته أن يحل حلاله، ويحرم حرامه، ويقرأه كما أنزله الله عز وجل، ولا يحرفه عن مواضعه، ولا يتأول شيئاً منه على غير تأويله ﴾ .

القراءات

تعريف تعدُّد القراءات للنصّ، لغة واصطلاحاً

التعدُّد لغةً

العَدُّ: إِحْصاءُ الشيءِ، عَدَّه يَعُدُّه عَدّاً وتَعْداداً وعَدَّةً. والتعدُّد: مصدرٌ صناعي مؤنّث.

معنى التعدُّد: في معجم المعاني الجامع: تعدَّدَ، يَتعدَّد، تعدُّداً، فهو مُتعدَد. تَعَدَّدَتِ الآرَاءُ حَوْلَ الْمَوْضُوعِ: كَثُرَتْ، تَنَوَّعَتْ.

والتعدُّد مصدر تَعَدَّدَ: عدَّدَ، يعدَد، تعديداً، فهو مُعدَد.

ويدلّ المصطلح على اشتراك عدّة أطراف في شيءٍ ما

القراءات لغةً

قرأ قَرْءاً وقِراءَةً وقُرآناً، فهو مَقْرُوءٌ.

القراءة: صوت النطق بالكلام المكتوب. قرأ، يقرأ، اسمه المفعول مقروء. قِرَاءةُ الكُتُبِ: تِلاَوَتُهَا وتتبع كلماتها، والنظر في حروفها

مصطلح (تعدُّد القراءات) جديدٌ؛ لذا لم نجده في كتب اللغة. استخدمه أصحاب الحداثة بمعنى وجود عدّة أنواع من الواقع والحقيقة، ووجوب قبولها جميعاً. وقد عرّفها طه عبد الرحمن بأنها العلم الذي ينظر

في أصول المعاني وأزمانها وأطوارها، وإنْ شئتَ قلتَ: تاريخها . ولم يفُتْ اللغويين العرب والمسلمين الوَعْي بدَوْر هذه الدلالة، ووضعوا لها اسم (المعنى اللغوي .

النصّ لغة

النصّ في اللغة معناه ظهور الشيء، نصّه أي منتهاه.

قول الفقهاء: نصُّ القرآن ونصّ السنّة أي ما دلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام

النصّ اصطلاحاً

ما لا يحتمل إلاّ معنىً واحداً؛ وقيل: ما لا يحتمل التأويل؛ وقيل: هو ما زاد وضوحاً على الظاهر لمعنىً في المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل المعنى

النصّ الشرعي: هو الكلام الصادر من المشرّع الإسلامي؛ لبيان التشريع، كما يستخدمه الفقهاء

تعدُّد القراءات للنصّ اصطلاحاً

علم تعدُّد القراءات فنٌّ يرتبط بتبيين منهج وقواعد الفهم، وقد كان يهتمّ في بداية ظهوره بفهم النصوص المكتوبة والمعقّدة، وخاصّة النصوص الدينية.

فالقراءة المعاصرة هي استخدام نظريات حديثة جديدة في قراءة النصّ الشرعي، سُمّيت بذلك تمهيداً لأن يكون في كلّ عصرٍ قراءة جديدة للنصّ الشرعي، اصطلح عليها بالهرمنوطيقا .

والمقصود بتعدُّد القراءات (في هذا البحث) هو إخضاع القرآن الكريم إلى هذه المناهج، ممّا يجعله نصّاً مفتوحاً على جميع التأويلات، وتتعدّد تأويلاته بتعدُّد قراءاته، فما كان مفهوماً من النصّ الشرعي في القرن

الأول على وجهٍ لا مانع من إعادة تأويله حَسْب مقتضيات البيئة الثقافية ومتغيِّرات الحضارة، وعلى ضوء هذا يبدأ التشريع لدينٍ جديد في العقائد والأحكام، وإلغاء فهم السابقين للنصوص الدينية

الضوابط العقلية لقراءات النصوص القرآنية

ذكرنا ان المصطلح الحديث لتفسير النصوص القرآنية هو قراءة النص الشرعي بأخضاعه للمناهج الحديثة مما يجعل النص مفتوحا على جميع التأويلات لكن هذه القراءات لا ينبغي أن تتحرر من الضوابط العقلية لعملية التفكير بعد أن تحررت من الضوابط الشرعية التراثية للتفسير وحديثنا في هذا المحور سيكون عن تلك الضوابط التي تجتمع في مصطلح عام هو الادراك العقلي .

فما هو الإدراك العقلي في علم الفلسفة؟

يمتلك الإنسان نوعين من الإدراك في عقله، وهما الإدراك الحسّي والإدراك العقلي، ويُعبر الإدراك العقلي في الفلسفة عن عدد من الإجراءات التي يتم استخدامها لفهم كافة المحفزات التي يتم مواجهتها وكافة العوامل والمؤثرات المحيطة والتي بدورها تؤثر على تركيز الشخص أو قد تقوم بتشتيته، بالتالي فإنّ الإدراك العقلي هو كيفية تفسير الشخص لهذه العوامل والمتغيرات المختلفة ويتيح الإبحار في هذا العالم وباتخاذ القرارات المناسبة في كل شيء وهو امتلاك الأشخاص سرعة البديهة في فهم الموقف واتخاذ القرار المناسب والملائم.

والإدراك عامةً، هو المصطلح الذي يُطلق على العمليات العقلية التي تتضمن اكتساب المعرفة والفهم، وتقتصر عملية الإدراك على الدماغ وهي إحدى العمليات عالية المستوى والتي تتميز بمجموعة من

العمليات كالمعرفة والتفكير والحكموالتذكر وحل المشكلات المختلفة بالإضافة إلى اللغة والخيال والتخطيط وكما يشمل كافة عمليات الوعي واللاوعي والتي يُمكن من خلالها جمع العلوم والمعرفة المختلفة، وتتمثل مراحل الإدراك العقلي في ثلاث مراحل، وهي الاختيار، ثم التنظيم، ثم الترجمة أو التفسير.

تجلى الفروق بين الإدراك الحسيّ والعقلي من خلال التوسع في مفهوم الإدراك العقلي، ويظهر ذلك

ان الإدراك العقليّ هو إدراك المفاهيم، والمسلّمات، والحقائق، والمعاني الكلية العامة، كمفاهيم الحياة والمنطق، فهو من أبرز ما يميّز الإنسان عن باقي الكائنات الحية، كما أن الإدراك العقليّ هو من أعمال العقل والدماغ، والذي يعتبر هو المسؤول عن تكوين المفاهيم العامّة المجردة والبعيدة عن المحسوسات المادية. أطلق البعض مسمى الحس الباطن على مفهوم الإدراك العقلي وتم شرحه من خلال كيفيات النفس الخاصة بالمعاني المجردة، أو ما يُطلق عليه الوجدانيات الداخلية ويكون ذلك عن طريق المحسوسات المادية التي تعتبر من أدوات هذه النفس. يعتبر الإدراك العقلي عملية عقلية تقوم على استنباط واستخراج المعاني الكلية المجردة من الصور الخيالية التي تنتج بشكل أساسي من عملية الإدراك الحسي والصور الحسي .

إدراك العقل الباطن

إدراك العقل الباطن أو إدراك اللاوعي (بالإنجليزية: Unconscious cognition) هو عملية معالجة الإدراك والذاكرة والتعلم والفكر واللغة دون وعي بذلك.

يمثل دور العقل اللاواعي في صنع القرار موضوع مناقشه لعلماء الأعصاب وعلماء اللغة وعلماء النفس في جميع أنحاء العالم. وعلى الرغم من أن المستوى الفعلي لمشاركة العقل الباطن في العملية المعرفية أمر لا يزال مسألة رأي تفاضلي، إلا أن حقيقة أن العقل الباطن يلعب دورا في النشاط المعرفي هي حقيقة لا يمكن إنكارها . فالعديد من التجارب والظواهر المسجلة بشكل جيد تشهد على هذه الحقيقة، فعلى سبيل المثال أثر وهم الحقيقة. هناك أيضا العديد من التجارب التي تشير إلى أن العقل الباطن قد يكون في الواقع أفضل في صنع القرار من العقل الواعي عندما يكون هناك متغيرات متعددة يجب أخذها بعين الاعتبار.

أنواع العقل الباطن (اللاوعي)

رؤية فرويد

قد يكون سيغموند فرويد أكثر علماء النفس شهرة ونظرياته هما من وضعا الأساس للتحقيق العلمي الجاد للعقل الباطن. فالوعي، وفقا لفرويد، هو مركز الإدراك في حين أن اللاوعي كان مخزن الذكريات والرغبات والاحتياجات. ووفقا لفرويد فإن أفكار وذكريات الماضي التي تم حذفها من الفكر الواعي قد تم تخزينها من قبل اللاوعي، وهذه الأفكار تساعد على توجيه أفكار ومشاعر الفرد والتأثير على عمليات صنع القرار. يعتقد فرويد أن تأثير اللاوعي على الأفكار يمكن الوصول إليه من خلال تدريب العقل من خلال التأمل، وتحليل الأحلام، .

رؤية يونغ

شرح كارل يونغ كذلك وجهة نظر فرويد للاوعي وصنف اللاوعي إلي اللاوعي الشخصي واللاوعي الجماعي. وأعرب عن اعتقاده بأن اللاوعي الشخصي يحمل ذكريات وتجارب محددة لكل فرد واللاوعي الجماعي يحمل الذكريات، والاستعدادات والخبرات من الأنواع التي تنتقل من جيل إلى جيل، وتقاسم بين جميع الأفراد من الأنواع.

ثبت جيدا أن اللاوعي يلعب دورا حيويا في التصور وتحليل البيانات. والأمثلة العديدة من الأوهام البصرية والهلوسة وغيرها من الحيل بأن العقل اللاوعي يلعب على العقل الواعي تعطي دليلا وافيا عن الدور النشط للعقل اللاواعي أثناء جمع البيانات وتحليلها . وقد أجريت العديد من التجارب لإظهار أن العقل اللاوعي قادر على جمع البيانات بمعدل أسرع بكثير من الوعي، وكذلك أن اللاوعي يرشح كمية كبيرة من المعلومات ويمكن استخدام هذه المعلومات للتأثير على عمليات صنع القرار المعرفي.

نظرية الفكر اللاواعي

أجريت تجارب لقياس دقة صنع القرار للعقل اللاواعي، وأظهرت أنه عندما تكون هناك متغيرات متعددة بالنظر في وضع صنع قرار معين، فإن العقل اللاواعي يمكن أن يكون في الواقع صانع قرار أفضل من العقل الواعي.

العوامل المؤثرة على الفهم والادراك

عوامل داخلية ذاتية شعورية ولا شعورية

عوامل خارجية موضوعية واقعية

عوامل مصدرية تتعلق بالمدركات نفسها وهذه المدركات قد تكون حسية او نفسية أو معرفية

ان الله تبارك وتعالى خلق الإنسان أطواراً ، وجعل في كل إنسان ما يميزه عن الآخرين ، كما جعل في كل ملة ما يميزها عن الملل الأخرى ، وكذلك يختلف الناس في كيفية انتفاعهم بالمواهب الفطرية والتأثير والتأثر بالآخرين ، فصارت الطرق مختلفة والنتائج متعددة .

نتيجة عملية

اذا طبقنا هذه الضوابط العقلية التي تنطبق على أي عقل بشري على موضوع بحثنا الرئيس وهو تعدد القراءات المعاصرة للنصوص القرآنية فيمكننا القول ان هناك عدد من الناس تعاملوا مع النصوص معاملة خاصة ، طبقاً لاستعداداتهم وظروفهم ، تختلف عن تعامل الآخرين مع الكتاب والسنة ، فظهرت المذاهب التفسيرية أو الكلامية المختلفة ومنها : المعتزلة الذين جعلوا الأحوال ، ومنها : تفسير القرآن المجيد ، ولهذا الاتجاه أسباب خاصة ، منها :

أ- الآيات القرآنية المشيرة الى حجية العقل ولزوم اتباعه في كثير من السور والآيات .

ب- حل الآيات المتشابهة بواسطة القواعد العقلية الفلسفية ، خصوصاً فيما يتعلق بصفات الله تعالى وأفعاله .

ج- الدفاع عن القرآن والسنة تجاه الأجانب من غير المسلمين .

د- الاطلاع على الأديان الأخرى وأفكار غير المسلمين ، مما جعلهم يعتبرون العقل معياراً وحيداً للحكم بين المذاهب والأديان ؛ لأن غير المسلمين لا يخضعون لغير العقل .

تاريخ التفسير

المفسرون وكتب التفسير

المفسرون

ونذكر ممن اشتهر بالتفسير من الصحابة عشرة، وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبدالله بن الزبير رضي الله عنهم أجمعين. أما الثلاثة الأول الخلفاء، فالرواية عنهم قليلة جدًّا؛ وذلك بسبب تقدُّم وفاتهم واشتغالهم بمهام الخلافة والفتوحات وترتيب الجيوش؛ ولذلك كان المروي عنهم في التفسير قليلًا، حتى إن المروي عن أبي بكر مما صح لا يكاد يبلغ من الآثار عشرةً. وأما الرابع من الخلفاء – وهو علي رضي الله عنه – فالرواية عنه كثيرة؛ وذلك بسبب تفرُّغه عن مهام الخلافة مدة طويلة إلى ما بعد الخلفاء الثلاثة، وتأخُّر وفاته عنهم، وتصدُّره في الفتيا والقضاء. وأما الثلاثة الذين بعدهم – وهم عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وأبي بن كعب – فهم أيضًا من المُكْثِرين في التفسير؛ فيكون المكثرون في التفسير أربعة، وهم هؤلاء الثلاثة وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم. وأما زيد بن ثابت وأبو

موسى الأشعري وعبدالله بن الزبير، فهم – مع شهرتهم في التفسير – أقل من الأربعة قبلهم؛ ولذا نقتصر على ترجمة الأربعة المكثرين

عبدالله بن عباس: هو حبر الأمة وفقيهها وترجمان القرآن، دعا له النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: «اللهم فقِّهْهُ في الدين، وعلِّمه التأويل»، وقال ابن مسعود رضي الله عنه في الثناء عليه: "نِعْمَ ترجمان القرآن ابن عباس"، وقال عمر في مدحه: "إن له لسانًا سَؤُولًا، وقلبًا عقولًا". ومما يدل على فضله ورفعة منزلته ما أخرجه البخاري عنه قال: كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر، فكأنَّ بعضهم وجد في نفسه وقالوا: "لِمَ يدخل هذا معنا وإنَّ لنا أبناء مثله؟!"، فقال عمر: "إنه مَن قد عَلمتم"، فدعاهم ذات يوم فأدخَلَني معهم، فما رأيت أنه دعاني فيهم يومئذٍ إلَّا ليريهم، فقال: "ما تقولون في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: 1]؟ فقال بعضهم: "أُمرنا أنْ نحمدَ الله ونستغفرَه إذا نُصرنا وفتح علينا"، وسكت بعضهم فلم يقل شيئًا، فقال عمر: "فكذلك تقول يا بن عباس؟"، فقلت: "لا"، فقال: "ما تقول؟"، قلتُ: "هو أَجَلُ رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلَمَه له، فقال: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾، فذلك علامة أجلك، ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ [النصر: 3]"، فقال عمر: "لا أعلمُ منها إلا ما تقول". وقد ورد مما يدل على فضله وتبحُّره في فهم القرآن آثار كثيرة وأخبار مشهورة. وكان من أسباب نبوغه وقوة ذاكرته أمور:

أولها: دعاء النبي صلى الله عليه وسلم له، وملازمة ابن عباس للنبي صلى الله عليه وسلم من عهد التمييز.

ثانيها: نشأته في مهد النبوة، وملازمته لكبار الصحابة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، وتعرفه منهم مواطن نزول القرآن، وتواريخ التشريع، وأسباب النزول، وغير ذلك.

ثالثها: حفظه للغة العربية، ومعرفته آدابها وخصائصها وأساليبها؛ حتى إنه كان كثيرًا ما يستشهد للمعنى الذي يريده من لفظ القرآن بالبيت والأكثر من كلام العرب.

رابعها: بلوغه مرتبة الاجتهاد، وعدم تحرُّجه منه، والإقدام على تقرير ما أداه إليه اجتهاده؛ فقد كان شجاعًا في بيان ما يعتقد أنه حق، ويجهر به أين ما كان. هذه أهم أسباب ذيوع صيته وغزارة علمه، يضاف إلى ذلك: قريحته الوقادة، ورأيه الصائب، وعقله الراجح، ودينه المتين، فرضي الله عنه وأرضاه.
الرواية عن ابن عباس واختلاف الآراء فيها: ورد عن ابن عباس في التفسير آراء كثيرة، وروايات متعددة، وطرق مختلفة، وهذه الروايات متفاوتة في الصحة والضعف؛ لذا تتبع العلماء سلسلة الرواة عنه تعديلًا وتجريحًا، وإليك أشهر الطرق عن ابن عباس: 1- طريق علي بن أبي طلحة الهاشمي عن ابن عباس: وهذه الرواية أصحُّ ما روي عن ابن عباس وأجودُه. قال فيها الإمام أحمد: "إن بمصر صحيفة في التفسير رواها علي بن أبي طلحة، لو رحل رجل لها إلى مصر قاصدًا، ما كان كثيرًا". وقال فيها ابن حجر: "وهذه النسخة كانت عند أبي صالح كاتب الليث، رواها عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، وهي عند البخاري عن أبي صالح، وقد اعتمد عليها في صحيحه كثيرًا فيما يعلَقه عن ابن عباس، وكفى بتوثيق البخاري لها شاهدًا على الصحة، وإن قال بعضهم: إن ابن أبي طلحة لم يسمع من ابن عباس وإنما أخذ عن مجاهد أو سعيد بن جبير عن ابن عباس؛ لأن كلًّا من المذكورين ثقة؛ فلا ضير في كونه واسطة بين ابن أبي طلحة وبين ابن عباس". 2- رواية ابن جريج عن

ابن عباس: جمع فيها الصحيح والضعيف، فلم يتميز في روايته الصحيح من غيره. وقد روى عن ابن جريج جماعة كثيرون، منهم محمد بن ثور عن ابن جريج عن ابن عباس؛ روى نحو ثلاثة أجزاء كبار.

3- الضحاك بن المزاحم عن ابن عباس: وطريقه منقطعة. 4- العَوْفي عن ابن عباس: وهي طريق ضعيفة. وبالجملة؛ فالذي قاله العلماء النقادون لرواية ابن عباس: إن طريق معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس – من أجود الطرق، وقد اعتمد عليها البخاري؛ وكفى به شاهدًا. ورواية جويبر عن الضحاك عن ابن عباس غير مرْضية. ورواية ابن جريج تحتاج إلى بحث وتدقيق؛ لأنه جمع ما ذكر في كل آية عن ابن عباس من الصحيح والسقيم، ولم يتحرَّ الصحة. ورواية الكلبي عن أبي صالح: أوهى طرقه، وإن ضم إليه رواية محمد بن مروان السدي الصغير، فهي سلسلة الكذب.

عبدالله بن مسعود: هو عبدالله بن مسعود الهُذَلِيُّ، أحد السابقين الأولين إلى الإسلام، أسلم قديمًا وهاجر الهجرتين، وشهد بدرًا والمشاهد كلها، ولازم النبي صلى الله عليه وسلم، وكان صاحب نعليه، وحدَّث بالكثير عنه، وكان يقول: "أخذتُ من فِي رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين سورة"؛ أخرجه البخاري. وهو أول من جهر بالقرآن بمكة، وقال عليه الصلاة والسلام: «من سرَّه أن يقرأ القرآن غضًّا كما نزل، فليقرأه على قراءة ابن أمِّ عبد»؛ ذكر ذلك الحافظ ابن حجر في "الإصابة"، وذكر السيوطي في "الإتقان" أنه ورد عن ابن مسعود أنه قال: "والله الذي لا إله غيره، ما نَزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وأين نزلت، ولو أعلمُ مكان أحد أعلمَ بكتاب الله مني تناله المطايا، لأتيتُه"، وقد روي عنه في التفسير أكثر من علي، وروي أنهم قالوا لعلي: "أخبِرْنا عن ابن مسعود"، قال: "عَلِمَ القرآنَ والسنةَ ثم انتهى، وكفى بذلك علمًا". روى عنه أبو صالح كما روى عنه التابعون من أهل

الكوفة، ووردت أسانيد كثيرة تنتهي إليه، وهي موجودة في كتب التفسير بالمأثور وفي كتب الحديث، وقد تتبعها العلماء كما تتبعوا غيرها من الروايات بالنقد تعديلًا وتجريحًا . مات ابن مسعود بالمدينة سنة 32هـ، وقيل: مات سنة 30هـ، وقيل: مات بالكوفة، والأول أثبت.

علي بن أبي طالب: هو علي بن أبي طالب بن عبدالمطلب القرشي الهاشمي؛ رابع الخلفاء، وابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، يجتمع معه صلى الله عليه وسلم في جده، وهو صهره وزوج السيدة فاطمة رضي الله عنها، وذريته صلى الله عليه وسلم منهما، كان بحرًا في العلم، وحجة في الفهم والاستنباط، كثيرًا ما كان يرجع إليه الصحابة في فهم ما خفي، واستجلاء ما أشكل؛ حتى اشتهر: "قضية ولا أبا حسن لها"، وقضاؤه بالعدل معروف، فوق ما كان متصفًا به من الشجاعة في الحق، ونصرة الدين، والإعراض عن الدنيا وزخرفها؛ فكيف وقد تربى في مهد النبوة، ونهل منها الحكم الغالية، والأسرار النافعة، وعمَّته مشكاة أنوارها ؟ فكان من أعلم الصحابة بمواقع التنزيل ومعرفة التأويل، وقد ورد عن ابن عباس أنه قال: "ما أخذتُ من تفسير القرآن، فعن علي بن أبي طالب"؛ فهو صدر المفسرين والمؤيد فيهم، إلا أنه – لأسباب سيأتي بيانها – قد أكثر الناس من الدس عليه في الرواية؛ ترويجًا لمذاهبهم الباطلة؛ لذا أخذ الحذاق من النقاد في بحث تلك الروايات، واعتماد ما صح منها وتزييف غيرها، واستشهد علي رضي الله عنه في اليوم السابع عشر (17) من رمضان سنة (40) من الهجرة.

أبي بن كعب: هو أبو المنذر أُبَيُّ بن كعب بن قيس الأنصاري الخزرجي المدني، سيد القراء وأحد كتّاب الوحي، شهد بدرًا، وقد ورد في مدحه أنَّ أقرأَهم لكتاب الله عز وجل أُبي بن كعب. ورد عنه في التفسير نسخة كبيرة يرويها أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب،

وهذا الإسناد صحيح، وقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم من تلك النسخة كثيرًا، وكذا أخرج الحاكم في مستدركه وأحمد في مسنده. توفي أبي بن كعب سنة عشرين، أو اثنتين وعشرين، أو ثلاثين. هذا، وإنما نقتصر على ترجمة هؤلاء الأصحاب الأربعة؛ لشهرتهم وكثرة الرواية عنهم. وقد ورد عن غيرهم من الصحابة اليسير، كأنس وأبي هريرة وابن عمر وجابر، كما ورد عن عبدالله بن عمرو بن العاص أشياء تتعلق بالقصص وأخبار الفتن والآخرة، وهذه تشبه أن تكون مما تحَمَّله عن أهل الكتاب.

المفسرون من التابعين

اشتهر بعد عصر الصحابة من التابعين مفسرون كثيرون انتشروا في الأمصار، فمنهم مَن كان بمكة، ومنهم مَن كان بالمدينة، ومنهم مَن كان بالعراق. قال ابن تيمية: "أعلمُ الناس بالتفسير أهل مكة؛ لأنهم أصحاب ابن عباس، كمجاهد وعطاء بن أبي رباح وعكرمة مولى ابن عباس وسعيد بن جبير وطاوس وغيرهم، وكذلك في الكوفة أصحاب ابن مسعود، وعلماء أهل المدينة في التفسير زيد بن أسلم الذي أخذ عنه ابنه عبدالرحمن بن زيد، ومالك بن أنس" فهؤلاء قدماء المفسرين، وغالب أقوالهم تلقوها عن الصحابة، وهم بذلك قد بلغوا شأوًا عظيمًا في فهم كتاب الله تعالى. ثم حمل تفسيرَ كتاب الله تعالى عُدُولُ كل خَلَف، وقد ورد: ((يحمل هذا العلم مِن كل خَلَفٍ عُدولُه، ينفُون عنه تحريف الغالين، وانتحال المُبطِلين، وتأويل الجاهلين)). تدوين التفسير بالمأثور، وخصائص الكتب المؤلَّفة في ذلك: بعد طبقات التابعين الذين تلقوا أقوالهم عن الصحابة، أُلِّفت تفاسير تجمع أقوال الصحابة والتابعين، كتفسير سفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح، وشعبة بن الحجاج، ويزيد بن هارون، وعبدالرزاق، وآدم بن أبي إياس، وإسحاق بن راهويه، وروح بن عُبادة، وعبد بن حُمَيْد، وأبي بكر بن أبي شيبة، وعلي بن أبي طلحة،

والبخاري وغيرهم. وبعد هذه الطبقة: ألف ابن جرير الطبري كتابه، وهو من أجل التفاسير قدرًا وأعظمها شأنًا، ثم ابن أبي حاتم وابن ماجه والحاكم وابن مردويه وأبو الشيخ بن حيان وابن المنذر وغيرهم. وهؤلاء جميعًا ومَن قَبلهم كانت تفاسيرهم مسنَدة إلى الصحابة والتابعين وأتباعهم، وليس فيها غير ذلك، ما عدا ابن جرير؛ فإنه زاد توجيه الأقوال، وترجيح بعضها على بعض، وذِكْر الإعراب والاستنباط.

كتب التفسير التراثية

أهم المصنفات في التفسير بالمأثور:

- جامع البيان في تفسير القرآن / الطبري ت 310هـ
- بحر العلوم / أبو الليث السمرقندي ت 375هـ
- الكشف والبيان / أبو إسحاق الثعلبي ت 427هـ
- النكت والعيون / أبو الحسن الماوردي ت 450هـ
- معالم التنزيل / البغوي 516هـ
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز/ ابن عطية الأندلسي ت 546هـ
- لباب التأويل في معاني التنزيل/ علاء الدين الخازن (ت 741هـ.
- تفسير القرآن العظيم / ابن كثير ت 774هـ

- الجواهر الحسان في تفسير القرآن/ عبد الرحمن الثعالبي ت 875هـ

- الدر المنثور في التفسير بالمأثور/ جلال الدين السيوطيت 911هـ

- موسوعة التفسير المأثور/ مجموعة من المؤلفين (جمعت هذه الموسوعة ما ذكره السيوطي في الدر المنثور واستخرجوا الزوائد عليه وقاموا بجمعها

كتب التفسير بالرأي المحمود

من أهم وأشهر كتب التفسير بالرأي المحمود أو المقبول، والتي نجد فيها اجتهادات للمفسرين مرضية لدى أهل العلم:

- جامع البيان في تأويل آي القرآن — أبو جعفر الطبري ت 310هـ . جمع بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي. والطبري لا يقف عند حدود النقل، فكثيراً ما يرجح بين الروايات، أو ينقدها، ويختار من ذلك ما يراه أقوى حجة وأوضح دليلاً، ويقول: (والصواب عندنا في ذلك) . وهو يذكر وجوه القراءات ويوجهها، ويذكر وجوه الإعراب ويبين آراء النحويين فيها، ويشير إلى الأحكام الفقهية عند تفسيره آيات الأحكام فيبين مذاهب الفقهاء فيها .

- تأويلات أهل السنة – أبو منصور الماتريدي ت 333هـ . تفسير موجز وضعه مؤلفه وفق عقائد أهل السنة والجماعة، يعتمد على العقل والنقل معاً في تفسير القرآن، ولعله أول من سار هذا المسار من علماء أهل السنة، فهو يرد على كل من لا يتفق مع أهل السنة

من المعتزلة والمجسمة والحشوية وغيرهم، ويقرر عقيدة أهل السنة في أثناء تفسيره بالأدلة العقلية والنقلية.

- تفسير ابن فورك – أبو بكر بن فورك ت 406هـ.

- النكت والعيون – الماوردي – ت 450هـ . تفسير الماوردي تفسير جامع بين لونين من تفسير القرآن ألا وهما التفسير بالرواية والدراية وإلى اللون الأول منهما يميل أكثر، فهو تفسير يغلب عليه لون التفسير بالمأثور إلى حد ما . فهو يفسر القرآن بالقرآن، ثم بالسنة، ثم
بأقوال الصحابة والتابعين، ويعنى عناية بالغة بأسباب النزول. وبالنسبة للتفسير بالرأي فيظهر في اهتمامه بالناحية اللغوية واحتواء تفسيره على لون من التفسير الإشاري، ثم طريقته في عرض الاحتمالات في معنى وتفسير الآية، وعنايته كذلك بتفسير آيات الأحكام حيث أن الإمام الماوردي إمام وفقيه ومفسر، وشهرته كفقيه أكبر من شهرته كمفسر وطريقته في عرض تفسير الآيات طريقة سهلة مبسطة ذات أسلوب لا لبس فيه ولا غموض.

- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز – ابن عطية الأندلسيت 546هـ) . يُعد تفسير ابن عطية من أشهر كتب التفسير بالمأثور والمعقول معاً . وليس خالصاً للتفسير بالمأثور، بل جمع فيه بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي.

- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب – فخر الدين الرازي ت 606هـ) . وهو أكبر تفسير بالرأي والمعقول، ويذكر فيه الإمام الرازي مناسبة السورة مع غيرها، ويذكر المناسبات بين الآيات، ويستطرد في العلوم الكونية، ويتوسع بها، كما يذكر المسائل

الأصولية والنحوية والبلاغية، والاستنباطات العقلية. ويبين في تفسيره معاني القرآن الكريم، وإشاراته، وفيه أبحاث مطولة في شتى العلوم الإسلامية، كعلم الكلام، وأقوال الحكماء، ويذكر فيه مذاهب الفقهاء وأدلتهم في آيات الأحكام، وينتصر لمذهب أهل السنة في العقيدة، ويرد على المعتزلة، وأقوال الفرق الأخرى، ويفند مذاهبهم، كما يرد على الفلاسفة. ويعتبر هذا الكتاب من أجل كتب التفسير وأعظمها، وأوسعها، وأغزرها مادة.[1]

- الجامع لأحكام القرآن – القرطبي ت 671هـ- . وهو تفسير فقهي يهتم بالفقه، وفيه ذكر القراءات واللغة والنحو.

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل ــــ ناصر الدين البيضاوي ت 685هـ.

- مدارك التنزيل وحقائق التأويل ــــ حافظ الدين النسفي ت 710هـ) . وهو يذكر القراءات واللغة وترجيح مذهب أهل السنة.

- لباب التأويل في معاني التنزيل ــــ علاء الدين الخازن ت 725هـ) . يهتم بالقصص ويبين بطلان ما فيها .

- غرائب القرآن ورغائب الفرقان – نظام الدين النيسابوري ت 728هـ) . وهو مختصر لتفسير الفخر الرازي مع تهذيب كبير.

- التسهيل لعلوم التنزيل – ابن جزي الغرناطي ت 741هـ. جمع فيه بين التفسير بالمأثور والتفسير بالاجتهاد الخاص حسبما تقتضيه قواعد اللغة والنحو وسائر أدوات العلوم الإسلامية وإن كان

يغلب على تفسيره جانب الرواية والأثر على الاجتهاد الشخصي. وابن جزي من المفسرين الذين يجيزون التفسير بالرأي المحمود لمن تتوفر لديه أدوات ذلك، وشريطة أن يكون قد اطلع على أقوال أهل العلم ووقف على تفسيراتهم.

- البحر المحيط —— أبو حيان الأندلسي ت 754هـ.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون – السمين الحلبي ت 756هـ.
- تفسير الجلالين – جلال الدين المحلي ت 864هـ) وجلال الدين السيوطي (ت 911هـ) . وهو تفسير مختصر دقيق جداً . ابتدأ تفسيره الإمام جلال الدين المحلي من أول سورة الكهف إلى آخر سورة الناس، ثم ابتدأ بتفسير الفاتحة، وبعد أن أتمها توفى فلم يفسر ما بعدها . فجاء الإمام جلال الدين السيوطي فكمل تفسيره، فأبتدأ بتفسير سورة البقرة وانتهى عند آخر سورة الإسراء، ووضع تفسير الفاتحة في آخر تفسير الجلال المحلي لتكون ملحقة به.
- الجواهر الحسان في تفسير القرآن —— عبد الرحمن الثعالبي ت 875هـ.
- اللباب في علوم الكتاب —— ابن عادل الحنبلي ت 880هـ
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور —— برهان الدين البقاعي ت 885هـ) . جمع الإمام البقاعي بين التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول.

كتب التفسير الإشاري

. سهل التستري (ت 283هـ) (تفسير القرآن العظيم)

- أبي عبد الرحمن السُّلمي (ت 412هـ) (حقائق التفسير)
- وتفسير أبي القاسم القشيري (ت 465هـ) (لطائف الإشارات)
- محيي الدين عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ) (تفسير الجيلاني)
- أبي محمد البقلي الشيرازي (ت 606هـ) (عرائس البيان في حقائق القرآن)
- نجم الدين الكبرى (ت 618هـ) (التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي)
- محيي الدين بن عربي (ت 638هـ) (تفسير القرآن الكريم)
- عز الدين الرسعني (ت 661هـ) (رموز الكنوز في تفسير الكتاب العزيز)
- نظام الدين النيسابوري (ت 728هـ) (غرائب القرآن ورغائب الفرقان)
- برهان الدين البقاعي (ت 885هـ) (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور)
- إسماعيل حقي البروسوي (ت 1127هـ) (روح البيان في تفسير القرآن)
- أحمد بن عجيبة (ت 1224هـ) (البحر المديد في تفسير القرآن المجيد)
- شهاب الدين الألوسي (ت 1270هـ) (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)

أشهر المؤلفات في مناهج المفسرين

، بهجة الناظرين في مناهج المفسرين ، توفيق علوان ، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى (1426هـ)

. التفسير والمفسرون ، محمد حسين الذهبي .(طبع في عدة دور)

.مناهج المفسرين ،إبراهيم بن صالح بن عبدالله الحميضي، دار ابن الجوزي – الدمام،(1440هـ)

تعريف الدارسين بمناهج المفسرين ، صلاح عبد الفتاح الخالدي ، دار القلم –دمشق ، (1429 هـ – . 2008 م

.بحوث في أصول التفسير ومناهجه ، فهد الرومي ، مكتبة التوبة ، 1419 هـ

.مناهج المفسرين (القسم الأول : التفسير في عصر الصحابة)، مصطفى مسلم ، دار المسلم

.(مناهج المفسرين ، أحمد بن محمد الشرقاوي ، مكتبة الرشد2004

.مناهج المفسرين من العصر الأول إلى العصر الحديث، محمود النقراش السيد علي، مكتبة النهضة

.مناهج المفسرين ، منيع عبد الحليم محمود، دار الكتاب المصري

. مناهج المفسرين ، مساعد مسلم آل جعفر، دار المعرفة .

لماذا الاختلاف في التفسير؟

كان التفسير في حضن علم الحديث، ثم استقل عنه للضرورة المنهجية المتعلقة باختلاف آليات العلمين ومآخذهما وضوابطهما، لكن التفسير لم يحافظ على آليات علم الحديث الذي يقوم على توثيق مصادر الأقوال، ويحكمه سؤال رجال الآثار: من قال ومن أخبر؟ ولو بقي الأمر على ما كان لتخففنا من كثير من الخلافات غير المعتبرة التي تضج بها أمهات كتب التفسير، والتي غالبا ما تَرِد عمن ليست له أهلية التأويل.

فنجد نسبة الخلاف غير المعتبر في أصول الفقه والفقه مثلا أقل مما عليه الحال في التفسير، لما ينبني على الأقوال من أصول تشريعية وأحكام عملية، أما التفسير فمدام القول لا يؤصل أصلا ولا يبني حكما، تطلق فيه الأقوال والخواطر وتتناقل على أنها أقوال في تفسير الآية، وأحيانا تتناقل على أنها ضمن التفسير النقلي كما نجده بالنسبة لآراء بعض التابعين وتابعيهم رحمهم الله تعالى.

ولهذا لا يصح القول:"اختلف المفسرون في تفسير هذه الآية على خمسة أقوال أو ستة فذهب بعضهم إلى أن معناها كذا وذهب الآخر إلى كذا"، إلا في حال ارتكاز القول على الدليل، وإلا فإننا لا نجد في الواقع إلا قولين أو قولا واحدا، والباقي لا يمكن عده ضمن الأقوال التي يعتد بها خلافا، ولمن هنا تكتسي الجهود التفسيرية لبعض المحدثين والمعاصرين أهمية قصوى في تخليص التفسير من كثير من الحشو والخلاف غير المعتبر.

أنواع الاختلاف في التفسير

عندما نتحدث عن أنواع الاختلاف عموما نجد أن من أهم التصنيفات التي وضعها العلماء ؛ ما عبروا عنه "بالاختلاف المحمود والاختلاف المذموم" والواقع أن هذه العبارة تحمل أحكاما معيارية لأن عبارة "الاختلاف المحمود"، تضفي الشرعية وزيادة على قضية الاختلاف، والواقع أن عبارة: "الاختلاف المقبول" أوفق؛ لأننا بصدد اختلاف ليس محمودا ولا غير محمود ولكن تفرضه الدوافع العلمية الموضوعية المبسوطة في أسباب الاختلاف، وكذلك عبارة: "الاختلاف المذموم" تحمل نفس الحكم المعياري، والواقع أنه اختلاف غير مقبول بالنظر لدوافعه وأسبابه

غير الموضوعية وغير العلمية، لذلك يفضل ما دمنا نتكلم بمنهج علمي واضح أن نتجنب أحكام القيمة، إلا عندما نحتاجها في سياقها الخاص.

إذن فمن الأمور المنهجية التي ينبغي الانتباه إليها فيما يتعلق بأنواع الاختلاف هو؛ تصنيفه بعدة اعتبارات، فهو باعتبار طبيعته إما اختلاف تنوع أو اختلاف تضاد، وهو باعتبار موضوعية وعلمية دوافعه من عدمها إما: مقبول أو مرفوض.

من المعلوم أن التفسير هو: بحث في القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية، فالنص القرآني إذن له مقاصد معينة محددة على المفسر إبرازها، لأن الحقيقة في النص واحدة لا تتعدد ولا تختلف و"اختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركبة عليه، والحق في نفسه واحد"[3].

ولهذا فالوفاق في فهم النص القرآني هو الأصل، والاختلاف عارض، ومن ثم كان طلب أصح الأوجه في تفسير كلام الله تعالى من أهم مقاصد طلب العلم، ومع هذا فالكثرة الكاثرة من الآيات قد وقع الاختلاف في تفسيرها، أحيانا لأسباب علمية موضوعية وأحيانا لغيرها من الأسباب.

ويمكن تصنيف أسباب الاختلاف في التفسير في ثلاثة عناصر على الشكل الآتي: أسباب تعود إلى طبيعة النص، وأسباب تعود إلى ما يحف بالنص، وثالثة تعود إلى شخصية المفسر.

المحور الأول: أسباب الاختلاف في التفسير العائدة إلى النص

ويدخل ضمنها:

الاختلاف بسبب القراءات القرآنية المتعددة للنص

سأكتفي بالإشارة إلى بعض من تناول هذا الموضوع دون تفصيل القول فيه، لأن الاختلاف في القراءات مدعاة للاختلاف في كم كبير من الآيات القرآنية، إضافة إلى ما يلحق بذلك من الاختلاف بسبب الوقوف، وقد فصل القول فيه في بحوث متعددة.

الاختلاف بسبب ما يحف بالنص من مرويات

أي مرويات أسباب النزول والنسخ والإسرائيليات، فقد يقع الاختلاف في التفسير بسبب الاختلاف في اعتبار سبب نزول معين من عدمه، أو القول بالنسخ أو عدم القول به أما جملة أو تفصيلا و الاختلاف بسبب اعتماد الآثار الإسرائيلية من عدمه، فالاختلاف في مثل هذه المرويات كان ولا يزال له أثر مهم في الاختلاف في التفسير. الذي كان له بدوره آثارا علمية في باقي حقول العلوم الشرعية مثل العقائد والأصول والفقه...

الاختلاف بسبب تعدد طرق دلالة النص على المعنى

لأن النص أما أن يكون: "نصا" بالمفهوم الأصولي حيث يفيد معنى واحدا، وإما أن يتراوح بين الظهور والتأويل، أو بين الإجمال والبيان، أو بين العموم والخصوص، أو بين الإطلاق والتقييد، أو بين المنطوق والمفهوم، أو بين الحقيقة والمجاز، كما أن النص يدل على معناه إما مطابقة أو تضمنا أو التزاما، إلى غير ذلك من الاصطلاحات المبسوطة في مباحث الدلالة، وهذه الأسباب العائدة إلى طبيعة النص تشمل التفسير بالقرآن الكريم والتفسير بالحديث النبوي وبأقوال الصحابة وغيرها من الآليات التي يتم بها كشف دلالة النص.

وفيما يلي تفصيل القول عن المسوغات المنهجية التي تسمح بالاختلاف في تفسير القرآن بالقرآن نفسه، والاختلاف في التفسير بالسنة النبوية، والاختلاف في التفسير بأقوال الصحابة رضوان الله عليهم.

أسباب الاختلاف في تفسير القرآن بالقرآن

تفسير القرآن بالقرآن منهج لازم لكل متأمل في كتاب الله تعالى بمقتضى الوحدة البنائية للنص القرآني، وضرورة النظر في الآيات بمنهج التكامل والربط بين الجزئي والكلي، والعام والخاص، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد . .

لكن مع أن عملية التأويل في تفسير القرآن بالقرآن تتم بالقرآن نفسه، يعني أن النص المفسر والمفسَر لهما نفس قوة الثبوت، إلا أن تدخل العنصر الثاني في العملية التفسيرية أي الذات المفسرة؛ يضفي صبغة الظنية على هذا التفسير، من خلال استعمال المفسر للآليات المعرفية والمنهجية المتاحة له في سياقه التاريخي في الربط بين الآيات، مما يعني أن الاختلاف وارد في تفسير القرآن بالقرآن كما يرد في التفسير بأي مصدر آخر، بل إن هذا الاختلاف قد يصل إلى درجة الانحراف.

الاختلاف في تفسير القرآن بالقرآن

فعندما نتصفح فهرس أحد أهم التفاسير التي قامت على منهج تفسير القرآن بالقرآن مثل: "أضواء البيان" نجد أنه عنون كثيرا من الفصول بالإشارة إلى الاختلاف في هذا المنهج، وقد ارتأيت التمثيل للاختلاف في تفسير القرآن بالقرآن كالآتي:

الاختلاف في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾

فرغم أن أضواء البيان من التفاسير التي احتوت قدرا كبيرا من الالتزام المنهجي، إلا أن بعض الأمثلة في تفسير الآيات بالآيات أغفل فيها رحمه الله تعالى التزامه المنهجي، ومنها هذا المثال، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾، هذه الآية إذا ضمت لها آية أخرى حصل بذلك بيان أن كيد النساء أعظم من كيد الشيطان، والآية المذكورة هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾.

هنا نتساءل أين غابت قاعدة التفريق بين إذا ما كان الكلام حكاية لله تعالى وبين أن يكون محكيا لغير الله عز وجل؟ لأنه إن كان لله فلا شك في صحة هذا الحكم، وإن كان محكيا لغيره فهو يحتمل الخطأ.

ولأن الكيد هو التدبير الخفي إما لضرر أو منفعة فقد استعمل في القرآن الكريم إما مذموما إذا نسب للشيطان أو الكفار أو المشركين، أو محمودا إذا نسب إلى الله تعالى، كما في قوله: وأملي لهم إن كيدي متين" ، ولهذا فالكيد كفعل إنساني يكون مذموما إذا لم يكن موجها بقيم الصلاح ومحمودا إذا كان موجها بها، وكيد النساء لا يخرج عن هذا الوصف، ثم إن أول كيد تعرض له يوسف عليه السلام هو كيد إخوته من الرجال: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا﴾.

من هنا تتضح مشروعية الاختلاف مع التفسيرات التي ربطت بين كيد النساء في سورة يوسف وكيد الشيطان في سورة النساء .لأنها لم تفرق بين أن يكون الكلام حكاية لله وبين أن يكون محكيا لغيره سبحانه.

الاختلاف بسبب عدم الأخذ بتفسير القرآن بالقرآن

قد يقع الاختلاف بسبب عدم الأخذ بمنهج تفسير القرآن بالقرآن، وهو ما عبر عنه الإمام الشنقيطي بقوله: "أن يقول بعض العلماء في الآية قولا، ويكون في نفس الآية قرينة تدل على بطلان ذلك القول" ، والملاحظ في هذا السياق المفارقة الواقعة بين التنظير للمنهج وبين الالتزام التطبيقي به عند بعض العلماء، وهو ما مثلت له بتفسير مفهوم "القوامة" في القرآن الكريم.

لأنه من القضايا الشائكة التي تم فيها الإخلال بمنهج تفسير القرآن بالقرآن، والتي انطلقت من التفسير لتمتد آثارها المعرفية والاجتماعية إلى الأسرة والمجتمع؛ قضية مفهوم القوامة، من خلال قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾17، فقد وقع الكثير من المفسرين في محذور منهجي بتجاوزهم لتفسير القرآن بالقرآن في هذه الآية، كالإمام ابن عطية، فبعد أن ذكر الدلالات اللغوية للقيام، بما فيها: الاستبداد بالنظر والحفظ، قال: "فقيام الرجل على النساء هو على هذا الحد، وتعليل ذلك بالفضيلة والنفقة يقتضي أن للرجال عليهن استيلاء وملكا ما" ، وهو تقريبا نفس المعنى الذي ذكره الإمام ابن جزي في تفسيره.

وحتى الإمام الشنقيطي الذي تألق في تفسير القرآن بالقرآن، خانه المنهج في تفسير هذه الآية فقال: "معناها أن الرجل أفضل من المرأة، ذلك أن الذكورة شرف وكمال والأنوثة نقص خلقي

طبيعي، والخلق كأنه مجمع على ذلك، لأن الأنثى يجعل لها جميع الناس أنواع الزينة والحلي وذلك لجبر النقص الخلقي الطبيعي الذي هو الأنوثة، بخلاف الذكر؛ فجمال ذكورته يكفيه عن الحلي ونحوه!".

والواقع أنه لو فسر القرآن بالقرآن في نفس الآية، بحيث يفهم قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ بربطها بقوله سبحانه: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ لكانت النتيجة المساواة بين الرجال والنساء؛ فبعضهم على بعض تعني أن الرجال قوامون على النساء بحيث يختص الرجل ببعض المسؤوليات لتميزه عن المرأة في أمور، وبتحمل عنها مسؤوليات أخرى لتميزها هي عليه في أمور أخرى، فالرؤية القرآنية واضحة في هذه الجزئية إذا تجاوزنا آفة تجاوز تفسير القرآن بالقرآن، لكن الإمام الشنقيطي يقول: ﴿بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ أي بعض الرجال على بعض20، ومعلوم أن الضمير يعود إلى أقرب مذكور، مما يعني: بما فضل به بعض النساء على الرجال، وبعض الرجال على النساء، والله تعالى أعلم.

أسباب الاختلاف في التفسير بالحديث النبوي

هناك فرق وبون شاسع من الناحية المنهجية بين التفسير النبوي للقرآن والتفسير بالحديث النبوي، فالأول قليل من حيث الكم، وهو يفيد القطع إذا صح عن النبي صلى الله عليه وسلم، أما التفسير بالحديث النبوي فيمكن القول بأنه مثل تفسير القرآن بالقرآن عملية اجتهادية في الربط بين الآية القرآنية والحديث النبوي، يقوم بها المفسر بما تسمح به أدواته المعرفية والأفق العلمي لعصره والأسئلة الراهنة التي يفرضها سياقه الحضاري والكوني.

ولذلك قد تفسر الآية الواحدة برأيين بحسب حديثين نبويين، فيتشبث كل بتفسيره لانتسابه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ويغفلا معا أن التفسير لهما وإن كان الحديث للنبي صلى الله عليه وسلم، ولهذا عندما لا يتم التمييز بين التفسير النبوي والتفسير بالحديث النبوي باعتباره عملية اجتهادية يشتد الاختلاف، الذي قد يصل إلى التعارض المستدعي إما الجمع أو الترجيح بحسب قوة ثبوت الحديث أو بحسب مدى خضوع التفسير للضوابط والأصول المسطرة في أصول التفسير، والأمثلة على هذا النوع من الاختلاف كثيرة لا نود الاستطراد في ذكرها في هذا السياق.

الاختلاف في التفسير بأقوال الصحابة

من المعلوم أن أقوال الصحابة رضي الله عنهم في المرويات كموضوع أسباب النزول والناسخ والمنسوخ ومبهمات القرآن إذا صحت فهي في حكم المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، تكتسي قوتها من مدى صحتها وثبوتها، ولأقوالهم في التفسير فيما عدا ذلك حكم الموقوف الذي يكتسي قوة الحجة أيضا من احتمال سماعه من الرسول صلى الله عليه وسلم .

وكذلك أقوالهم في الجانب اللغوي أقوى من قول غيرهم لسلامة السليقة، وهذا لا يعني أن أقوالهم في اللغة قطعية، إذ يمكن لأفراد المجتهدين الاختلاف مع تفسير لغوي معين لصحابي معين، مع العلم أن بعض العلماء يعتبر أقولهم في اللغة كأقوال سائر اللغويين إلا أن يكون فيها زيادة عن مقتضى اللغة، قال صديق القنوجي: "فأما ما كان ثابتا عن الصحابة رضي الله عنهم: فإن كان من الألفاظ التي قد نقلها الشرع إلى معنى مغاير للمعنى اللغوي بوجه من الوجوه فهو مقدم على غيره، وإن كان من الألفاظ التي لم ينقلها الشرع، فهو كواحد من أهل اللغة الموثوق

بعربيتهم، فإذا خالف المشهور المستفيض لم تقم الحجة علينا بتفسيره الذي قاله على مقتضى لغة العرب العرباء، فبالأولى تفاسير من بعدهم من التابعين وتابعيهم وساير الأئمة".

وقد استرسل رحمه الله قائلا: "كثيرا ما يقتصر الصحابي ومن بعده من السلف على وجه واحد مما يقتضيه النظم القرآني باعتبار المعنى اللغوي، ومعلوم أن ذلك لا يستلزم إهمال سائر المعاني التي تفديها اللغة العربية، ولا إهمال ما يستفاد من العلوم التي تتبين بها دقائق العربية، وأسرارها، كعلم المعاني والبيان، فإن التفسير بذلك هو تفسير باللغة، لا تفسير بمحض الرأي المنهي عنه"، وقد حرصت على نقل هذا الكلام بطوله لأنه يحرر خلافا منهجيا دقيقا حول مشروعية مخالفة قول الصحابي في التفسير اللغوي.

أما كبار مفسري الصحابة كعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وعبد الله بن عباس رضوان الله عليهم فقد اختلفوا في الاجتهاد في التفسير، واختلف معهم التابعون لهم مما يؤسس لمشروعية الاختلاف معهم في الأمور الاجتهادية في التفسير جزئيا لا كليا، إذ هناك فرق بين عدم الاعتراف بحجية قول الصحابي في التفسير جملة باعتباره المصدر الثالث من مصادر التفسير فيكون الرد كليا، وبين الاختلاف مع تفسيرات بعينها بشكل جزئي، هناك فرق بين رد الفكرة مبدئيا وبين الاختلاف في التمثيل.

كان التفسير في حضن علم الحديث، ثم استقل عنه للضرورة المنهجية المتعلقة باختلاف آليات العلمين ومآخذهما وضوابطهما، لكن التفسير لم يحافظ على آليات علم الحديث الذي يقوم على توثيق مصادر الأقوال، ويحكمه سؤال رجال الآثار: من قال ومن أخبر؟ ولو بقي الأمر على ما

كان لتخففنا من كثير من الخلافات غير المعتبرة التي تضج بها أمهات كتب التفسير، والتي غالبا ما تَرد عمن ليست له أهلية التأويل.

فنجد نسبة الخلاف غير المعتبر في أصول الفقه والفقه مثلا أقل مما عليه الحال في التفسير، لما ينبني على الأقوال من أصول تشريعية وأحكام عملية، أما التفسير فمدام القول لا يؤصل أصلا ولا يبني حكما، تطلق فيه الأقوال والخواطر وتتناقل على أنها أقوال في تفسير الآية، وأحيانا تتناقل على أنها ضمن التفسير النقلي كما نجده بالنسبة لآراء بعض التابعين وتابعيهم رحمهم الله تعالى.

ولهذا لا يصح القول:"اختلف المفسرون في تفسير هذه الآية على خمسة أقوال أو ستة فذهب بعضهم إلى أن معناها كذا وذهب الآخر إلى كذا"، إلا في حال ارتكاز القول على الدليل، وإلا فإننا لا نجد في الواقع إلا قولين أو قولا واحدا، والباقي لا يمكن عده ضمن الأقوال التي يعتد بها خلافا، ولمن هنا تكتسي الجهود التفسيرية لبعض المحدثين والمعاصرين أهمية قصوى في تخليص التفسير من كثير من الحشو والخلاف غير المعتبر.

هل هناك حاجة للمفسرين لفهم القرآن ؟

تصور كثير من الناس عند قراءته للقرآن أنه يتوجب عليه حتى يفهم القرآن أن يقرأ في كتب التفسير في كل آية وكل كلمة، فهو لا يستطيع أن يفهم أي شيء في القرآن حتى يعرف تفسيرها من كتب التفاسير، فيقف عند المعنى اللغوي والمعاني الاشتقاقية والمعاني الورادة عن السلف والعلماء في كل كلمة من كلمات القرآن، وهذه التفيكر المسبق يجعل الإنسان مغلق الفهم حتى في المعاني التي لا تحتاج إلى تفسير أو بيان..

ويشهد لهذا أن النبي ﷺ لم يفسر كل القرآن على الراجح من أقوال أهل العلم، بل إن الأحاديث الواردة في تفسير الآيات قليلة جدا بالنسبة لآي القرآن الكريم، وكذلك الصحابة – رضوان الله عليهم- لم يفهم عنهم كثرة تفسير القرآن الكريم، إلا ماكان من ابن عباس – رضي الله عنه- لأنه كان يجلس للتفسير، والتفسير الكامل المنسوب إليه غير متفق على نسبته إليه.

ثم إن القرآن يفسره بعضه بعضا، وكان هذا أحد أوجه التفسير النبوي، ومن تفسير القرآن للقرآن قوله تعالى ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 37] ، فالكلمات التي تلقاها ورد بياناها في قوله تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [الأعراف: 23].

ونلحظ أن كل عصر متقدم تقل فيه مرويات التفسير، فتفسير الرسول ﷺ للقرآن قليل، ثم تفسير الصحابة له قليل أيضا، ثم تفسير التابعين أكثر من تفسير الصحابة، ثم تفسير تابعي التابعين أكثر من تفسير التابعين، ثم كثر التفسير في الخلف والمتأخرين.

إن الصحابة –رضوان الله عليهم – لم يكونوا يقفون عند كل آية من القرآن الكريم حتى يعرفوا معناها، بل كانوا يكتفون بالمعنى العام للآية إن لم يترتب على معرفة المفردات أحكام مهمة، فلم يقف أبو بكر وعمر – رضي الله عنهما- عند معنى الأب في قوله تعالى، الوارد في قوله تعالى: ﴿وَحَدَائِقَ غُلْبًا (30) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ﴾ [عبس: 30، 31]

فالحديث هنا عن تعدد النعم التي أنعم الله تعالى بها على الإنسان، وأن على الإنسان أن يتفكر في هذه النعم، وأن مافيه من راحة ونعيم هي من الله تعالى، فكان واجبا عليه أن يشكره بتوحيده وأن يحسن في استعمال تلك النعم العظيمة، التي هي هبة من الله إليه.

إن القرآن الذي أنزله الله تعالى للإنسان يستحيل أن يكون كله مغلقا، أو أن يكون كهنوتا محصورا في عدد من الأشخاص في الأمة، وهذا هو الغالب في القرآن الكريم ؟

إن الله سبحانه وتعالى أنزل هذا الكتاب للعالمين، ففيه خطابه سبحانه وتعالى لكل البشر، باختلاف أجناسهم وألوانهم، وقد وقف الناس في الكشف عن مراد الله تعالى إلى فريقين:

فريق يرى أنه لابد أن لا يفهم أي شيء من كتاب الله إلا من خلال كتب التفسير.

وفريق آخر يرى أن القرآن لا يحتاج إلى التفسير مطلقا، بل لكل مسلم الحق أن يفسر القرآن كيف يهوى حسبما يراه.

والحق أن الأمر لا هذا ولا ذاك، بل هو كما قسم ابن عباس – رضي الله عنه– القرآن إلى أربعة أقسام:

الأول: قسم يفهمه كل أحد، فهو لا يحتاج إلى تفسير، فكثير من آيات القرآن الكريم لا تحتاج إلى تفسير العلماء، فالله تعالى أنزلها سهلة ميسورة، يفهمها كل الناس، ولعل مما يشهد لهذا قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ﴾ [القمر: 17]، فهذا أحد أوجه تيسير الله تعالى كتابه لعباده.

الأمر الآخر أنه يعرف بالتجربة، فلو أن مسلما يجيد قراءة القرآن وفتح المصحف من أي موضع، فيقرأ عددا من الآيات بتركيز وتؤدة، سيجد نفسه أنه يفهم غالب الآيات، وأن بعض العبارات القرآنية، أو أجزاء من الآيات هي التي تحتاج إلى تفسير وبيان.

القسم الثاني: مايفهم وفق قواعد اللغة العربية، فمن درس علوم العربية من النحو والصرف والمعاني والبيان والبديع وعرف دروب الأدب شعرا ونثرا وغيرهما؛ كان أقدر على فهم جزء كبير من القرآن الكريم.

وهذا النوع الذي يتحدث عنه ابن عباس – رضي الله عنه– يمكن أن نقسمه قسمين، الأول: هو مايحتاج إلى متخصصين في اللغة العربية، والثاني: أن كل من يدرك العربية حتى ولو كان من العوام باعتبار أننا جميعا ندرس اللغة العربية في المدارس والجامعات، فهناك حصيلة من اللغة العربية تؤهل عوام المسلمين أن يفهموا قسطا من القرآن الكريم؛ بناء على قواعد اللغة.

القسم الثالث: ما يعرفه العلماء الراسخون في العلم، وهذا الذي يحتاج إلى بيان وتفسير وتأويل، ولا يجوز للإنسان أن يفهمه وفق هواه، وإنما يجب عليه أن يرجع إلى العلماء المتخصصين، أو كان قادرا على قراءة كتب التفسير وفهمها، فما ينبغي أن يفهمه وحده.

القسم الرابع: ما لا يعلم تأويله إلا الله تعالى، ويضرب بذلك مثلا الحروف المقطعة، فإن الله تعالى تحدى العرب باعتبارهم أرباب اللغة وفقهاؤها وعلماءها وأدرى الناس بها، وأعلم الناس بالمفردات العربية التي تكون من حروف الهجاء، فيتحداهم الله تعالى في تخصصهم الذي يباهون الناس به، وهو وجه التحدي، فإن التحدي الحقيقي أن تتحدى الخبراء في صنعتهم، وصنعة العرب الكلام، فيجيء القرآن

ويقـول لهم (ألم) (حم) (طس) (طسـم) (كهيعص)، ويسـألهم تحديا عن معـنى تلـك الكلمـات، فلا يستطيعون جوابا ! وهو المقصود بقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [آل عمران: 7]

وعلى هذا النحو، فغالب القرآن إذا قرأه عوام الناس يسـتطيعون أن يفهموه في الجملة، ويبقى هناك آيات منه لا يعلمها إلا الراسخون في العلم، وهناك ما لا يعلم تأويله على الحقيقية إلا الله، وهذا الأخير هـو أقل المساحات في كتاب الله تعالى.

إن إدراك أن غالب القرآن مفهوم لا يحتاج إلى بيان ولا تفسير، يجعل المسلم العامي – أي المتخصص في غير علوم الشريعة– أنه قادر على فهم كتاب الله تعالى في جله، وأن هناك مساحة لابد فيها من الرجوع للعلماء أو الاطلاع على ما كتب في التفسير، ثم يفوض أمر النوع الأخير إلى الله تعالى، إن من يجرب تلك الطريقة سيجد آفاقا أرحب في فهم كتاب الله تعالى، وسيستكشف نفسا مدركا لكثير من مراد الله تعالى من كلامه.

وإن الأنواع الأربعة غالبها يكون في كل سورة، بل قد تكون في الآية الواحدة إن كانت طويلة.

إذا أخذنا مثلا أول آيات في سورة آل عمران، سنجد أن أولها يبدأ بالقسم الرابع، وهي الحروف المقطعة التي لا يعلم تأويلها إلا الله، ثم بعد الآية الأولى سنجد من الآيات ما هو مفهوم لا يحتاج الإنسان إلى تفسير، وإن كان بالمعنى العام، مثل: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (2) نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (3) مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ

عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (4) إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ)، وقوله سبحانه: (رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (8) رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ) .

ومنه ما يحتاج إلى تأويل أهل العلم، كما في قوله تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) .

وفيها ما يعرفه أهل العربية كما في معنى قوله (القيوم) في قوله تعالى: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) .

غالب القرآن إذا قرأه عوام الناس يستطيعون أن يفهموه في الجملة، ويبقى هناك آيات منه لا يعلمها إلا الراسخون في العلم، وهناك ما لا يعلم تأويله على الحقيقية إلا الله

وقد يختلف الناس في فهم الجزء الخاص باللغة العربية حسب ما يعرفونه من اللغة وثقافتهم منها .

إن هذه الرؤية مبنية على عموم الآيات التي تدعو إلى التدبر والتفكر والفهم لكتاب الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ [محمد: 24] .

إن القرآن الذي أنزله الله تعالى للإنسان يستحيل أن يكون كله مغلقا، أو أن يكون كهنوتا محصورا في عدد من الأشخاص في الأمة، وهذا هو الغالب في القرآن فيما يتعلق بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب وخلق السموات والأرض والدعوة إلى الله تعالى وغير ذلك.

أما ما كان طريقه الأحكام، فلا يحل للإنسان أن يفهم مراد الله تعالى في آيات الأحكام وغيرها من تلقاء نفسه، بل يجب عليه أن يعود إلى أهل العلم ليسألهم عن مراد الله تعالى فيها .

ثم كلما قويت ملكة الإنسان في اللغة العربية بفنونها كان أقدر على فهم القرآن مما مجاله اللغة.

والقرآن بهذه الرؤية متسع لكل الأمة، فمنه ما هو عام للناس جميعا في الفهم، ومنه ما هو خاص بطائفة العلماء، ومنه ما لا يعلم تأويله إلى الله.

ثم هو بعد ذلك لا يخلق من كثرة الرد، فكلما نظر فيه المسلمون وجدوا فيه من المعاني مالم ينكشف لمن قبلهم دون أن يكون فيه انحراف أو تضاد أو اختلاف، وصدق الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]

التيارات التفسيرية في الفكر الاسلامي

القرآن الكريم مصدر الإسلام الأول، ودستوره الخالد، ولا ريب في أنَّ فهمه بشكلٍ سليم هو غاية كلّ مسلم، وهو الثمرة العلمية المرجوّة من تدبّره، بُغية الوصول إلى الالتزام بأحكامه وتوجيهاته إيماناً وعملاً ودعوة.

ومن هنا فإننا لا نستغرب هذا الإقبال المنقطع النظير على تفسير كتاب الله قديماً وحديثاً، حتى توفّر لدينا هذا الكَمّ الهائل من التراث التفسيري الذي تزخر به مكتباتنا في هذه الأيام.

ويأتي هذا البحث لبيان النظرة الصائبة والمطلوبة تجاه هذا التراث التفسيري، وبيان الآلية الدقيقة في التعامل معه.

فبين أيدينا الآن تراثٌ تفسيري مرّ في مراحل زمنية متعددة، ولكل مرحلة زمنية ظروفها ومخرجاتها، وكل تفسير من هذه التفاسير له طابعه الخاص الذي يميزه عن غيره. فكيف نتعامل مع هذه التفاسير؟ هل نتجاوزها باعتبارها تراثاً منقضياً كان مناسباً لحقبة تاريخية مضت؟ أم نتمسك بها بطريقة تساويها بالنص القرآني المقدس أم إن هناك خياراً ثالثاً، والذي يمثل المنهج المعتدل في التعامل مع التراث التفسيري، وذلك من خلال العمل على تنقية هذا التراث والبناء عليه؟

ولدينا الآن دعوات للتجديد والمعاصرة في التعامل مع التفسير القرآني. ما طبيعة هذه الدعوات؟ وأين السلبية والإيجابية فيها؟ وما العلاقة بين الأصالة والمعاصرة؟ وأين نحن من كل ذلك؟

يظهر من المفهوم السابق لعلم التفسير، الذي يشير إلى الكشف والبيان والإظهار، مدى حاجة هذا العلم إلى الجهد البشري لإظهار الدلالات المرادة من الألفاظ. فكلمة التفسير تقتضي وجود نص لأن المفسر يعكف على ذلك النص للكشف عن المراد منه. والنص هنا هو آيات القرآن الكريم، ولا يجوز لجيل مخاطب بالنص القرآني أن يتخلى عن مسؤوليته في التفسير مكتفياً بجهد الأجيال السابقة، لأنّ القرآن

متجدد في مخاطبة المكلفين، ومن واجب المخاطَب أن ينظر في القرآن، وأن يستنبط منهاالحكم الشرعي،والقيم والتوجيهات.

علم التفسير له مرتبتان:

الأولى: تفاسير ركز أصحابها على تفسير الألفاظ الغريبة، وإعراب الجمل، أو بيان النكت البلاغية، أو الأحكام الفقهية، أو التوسع في القصص . . . الخ، وكان ذلك حسب ما برع به المفسر من علوم. وهذه تشكل كتب التراث التي تحتاج إلى تنقية من الإسرائيليات والروايات الضعيفة والآراء السقيمة.

والثانية: يتجاوز أصحابها هذه الحدود، ويجعلون هدفهم الأعلى تجلية هداية القرآن وتعاليمه، وحكمة الله فيما شرع للناس من أحكام على وجه يجتذب الأرواح ويفتحالقلوب. وهذه المرتبة هي الخليقة باسم التفسير كما يرى أصحاب المدرسة الإصلاحية في التفسير، وفي مقدمتهم السيد جمال الدين الأفغاني، ومن سار على منهجه الإصلاحي المتميز في الدعوة إلى المعاصرة والعرض الجديد لتفسير القرآن الكريم من المفسرين، كالإمام محمد عبدة والشيخ محمد رشيد رضا .

التراث التفسيري وموقفنا منه

بناء على الفهم السابق للأصالة والمعاصرة، ودور القرآن في الهداية وتأصيلنا لهذه الفكرة لا بد أن نبين موقفنا من هذا التراث التفسيري الهائل الذي ورثناه عن السلف، والطريقة التي نتعامل فيها معه.

يُلحظ للوهلة الأولى، أنَّ المفسرين تعددت مشاربهم، وتنوّعت مناهجهم، في طريقة تناولهم لتفسير كتاب الله تعالى. فمنهم من غلَب عليه جانب التفسير بالأثر كالطبري وابن كثير والسيوطي، أو جانب التفسير البياني كالزمخشري وأبو السعود، أو التفسير الفقهي كالجصاص وابن العربي المالكي والقرطبي، ونحو ذلك. فغنيٌّ عن البيان، أنَّ أكثر التفاسير القديمة، صرَفت عنايتها إلى ناحية معينة؛ كالنظر في أساليب

القرآن، وما اشتمل عليه من أنواع البلاغة، أو التوسّع في بيان وجوه الإعراب ومدلولات الألفاظ واستعمالاتها، أو تتبع القصص من غير تفريق ولا تنقيح، أو استنباط الأحكام الفقهية، أو القول في أصول العقائد ومقارعة أهل الزيف والضلال، ونحو ذلك من الاتجاهات الخاصة التي يُعدُّ التوغّل فيها والانصراف إليها على حساب المقصد العام للقرآن مدعاة للخروج عن المقصود من الكتاب الإلهي، وذلك لأن القرآن الكريم هو كتاب هداية بالدرجة الأولى، وليس كتاب لغة أو فلسفة أو فيزياء. علماً بأنه لا يجوز التقليل من أهمية هذه الأمور في إبراز إعجاز القرآن الكريم وتحقيق الهداية.

ولا شك في أن هذا التراث الذي تركه المفسرون يُعدُّ ثروة علمية، لا يمكن الاستغناء عنها، ولا بدّ لكل مطّلع على تفسير كتاب الله، أن ينظر فيها ويستخرج كنوزها، لأن ذلك مُعينٌ على حُسن الفهم، وسعة الإدراك، وبُعد النظر.

ولكن على الرغم من حاجتنا الماسّة لكل هذه التفاسير، فإنَّ الأمر يتطلب وقفةً لمراجعة وتهذيب الكثير منها، لما داخلها من غشّ، ولما شابَها من كَدَر. فحقيقٌ على مفسري كتاب الله، الذي تعهّد الله بحفظه، أن يتجاوبوا مع هذه الحقيقة، فيجنّبوا تفاسيرهم كلّ ما فيها من ريبة، ويطرحوا عنها كلّ ما شوّه جمالها وأنقص بهاءها.

والدعوة إلى تنقية كتب التفسير ليست دعوة إلى بدعة أو ضلالة، لأن تهذيب كتب التفسير بتنقيتها من الإسرائيليات، مَطلبٌ مهم من مطالب التعامل مع التراث، وذلك "لأننا بحاجة إلى أن يكون التعامل مع القرآن، دونما هذا العازل الرديء، الذي تدخَّل بين القارئ وبين النص المقدس ... وهو العازل المتمثّل في الإسرائيليات".

يُضاف إلى ذلك، أن التفاسير دخل فيها كثيرٌ من القصص التي كانت تُعدُّ لوناً من ألوان الوعظ، ولكن هذه القصص بعد مرور وقت من الزمن، تحوَّلت إلى حقائق ثابتة في نظر بعض الناس، مما يُؤكّد الجهد الواجب بذله في تحقيق هذه الكتابات.

ولعلّ إدراك ابن تيمية لهذه الحقيقة هو ما جعله يرسم لنفسه منهجاً خاصّاً في التفسير، يقوم على أساس الدراسة النقدية لكتب التفسير، والتمييز في المنقول والمعقول بين الحق والباطل، والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل، فكان يقول:

"وربما اطّلعتُ على الآية الواحدة في نحو مائة تفسير، ثم أسألُ الله تعالى الفهم".

ويقول: "إنَّ الكتب المصنفة في التفسير مشحونة بالغثّ والسمين، والباطل الواضح والحق المبين. والعلم إما نقلٌ مصدَّق عن معصوم، وإما قولٌ عليه دليل معلوم، وما سوى ذلك إما مزَيَّفٌ مردود، وإما موقوف لا يُعلم أنه بهرج ولا منقود".

فقد تسرّب إلى تراثنا التفسيري كثير من الروايات التي شوّهت وجهه وكدَّرت صفاءه، بما تحمل من خرافات وأباطيل راجت بضاعتها بين اليهود والنصارى، ثم أرادوا ترويجها بين المسلمين. وكأنَّ اليهودية حين منيت أمام دعوة الإسلام بالهزيمة العسكرية، أرادت أن تقاوم الإسلام بسلاح آخر يعوّضها عن هزيمتها، وذلك هو الغزو الثقافي، فدسَّت إسرائيلياتها المنكرة، في غفلة من الزمن، فلم تمض بُرهة حتى غصّت بها كتب المسلمين.

والأمثلة على الروايات السقيمة التي حُشيت بها كتب التفسير كثيرة، لا يكاد يخلو منها تفسير من هذه التفاسير. فمن غريب هذه الإسرائيليات وعجيبها، ما نقرأه في كثير من كتب التفسير عند النظر في بعض آيات سورة "ص" حول قصة داود وسليمان عليهما السلام، مما يترفَّع القلم عن تدوينه.

وهناك روايات أخرى ضعيفة كان الأجدر أن يُنزَّه عنها كتاب الله، ولا بدّ أن تُطرح من كتب التفسير. فهناك رواية لأحمد في مسنده نقلها ابن كثير في تفسيره، جاء فيها عن زرّ: قال لي أبيّ بن كعب: "كم تقرؤون سورة الأحزاب؟ فقلت: بضعاً وسبعين آية. قال: لقد قرأتها مع رسول الله ﷺ مثل البقرة أو أكثر منها، وإن فيها آية الرجم.

قال الغزالي معلّقاً على هذه الرواية: "وهذا كلامٌ سقيم، فإنّ الله لا ينزّل وحياً يملأ أربعين صفحة، ثم ينسخه أو يحذف منه أربعاً وثلاثين ويستبقي ست صفحات وحسب" .

ومن جانب آخر، فعلى الرغم من تقديرنا لهذه التفاسير، وعظيم احترامنا لجهود علمائنا فيها، فإنه يجب علينا ألا نتخذها قوالب جاهزة جامدة، ونتناسى بذلك روح العصر الذي نعيش فيه، فإن الله سبحانه وتعالى تعبدنا بألفاظ كتابه الكريم ولم يتعبدنا بألفاظ المفسرين وأقوالهم. لذلك فإنه لا بد لنا أن نتعلم فن الجمع بين الأصالة والمعاصرة لأنهما أمران متلازمان "فإنَّ من ينشد الأصالة بدون المعاصرة، كمن ينشد المعاصرة بدون الأصالة، الأول مقلَد والثاني تابع، بل كلاهما تابع ومقلَد" .

فمن آيات إعجاز القرآن وخلوده، أننا نستمد منه في كل عصر ما يمكننا من مواجهة الآراء المستحدثة والقضايا المستجدّة، فالقرآن كتاب كل زمان وكل مكان. لذلك فإنه ينبغي الوقوف والنظر فيما كتبه السابقون، وإمعان النظر وإعمال العقل فيه، للمساعدة في استنباط ما يتناسب مع روح الشريعة، ويتفق مع مصلحة المجتمع المعاصر؛ لأنه كتاب حيّ لا تنقضي عجائبه، ولا يَخلَقُ على كثرة الردّ .

وهذه حقيقة أقرّها الإمام الرازي من قبل

"أُثبت في أصول الفقه، أنّ المتقدّمين إذا ذكروا وجهاً في تفسير الآية، فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها . ولولا ذلك لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في التفسير مردودة باطلة، وذلك لا يقوله إلا مقلَدٌ خَلِف.

وممن دان بهذا الرأي، ودعا إلى تجديد التفسير القرآني، وإعادة النظر في مقاصده البعيدة السامية _ كما بينا سابقاً_ الشيخ محمد عبده رائد الإصلاح والتجديد في علم التفسير، الذي يقول: "قد يدّعي بعض أهل العصر، أنه لا حاجة إلى التفسير والنظر في القرآن، لأن الأئمة السابقين نظروا في الكتاب والسنة واستنبطوا الأحكام منها، فما علينا إلا أن ننظر في كتبهم ونستغني بها، وهكذا زعم بعضهم. ولو صحّ

هذا الزعم لكان طلب التفسير عبثاً يضيع به الوقت سُدى . . . خاطب الله بالقرآن من كان في زمن التنزيل، ولم يوجّه الخطاب لهم لخصوصية في أشخاصهم، بل لأنهم من أفراد النوع الإنساني الذي أُنزل القرآن

ولكن على من يدّعي التجديد ، أنْ يُدرك المنهج الأمثل في تفسير القرآن، والذي يقوم على أصولٍ راسخة، وقواعد شامخة، تتمثّل في خطوات معلومة، ومعالم مرسومة، وضوابط بيّنة يجب مراعاتها والالتزام بها ، حتى تتضح للمفسّر الغاية، وتستقيم له الطريق.

فلا بدّ للمفسّر أن يجمع بين الرواية والدراية، فيفسّر القرآن بالقرآن، وبصحيح السنَّة، وينظر في أقوال الصحابة والتابعين، ولا ينسى مراعاة السياق وأسباب النزول، وعليه قبل كلّ ذلك أن يكون عالماً باللغة التي نزل بها القرآن. وأي تهاون في هذه الضوابط قد ينشأ عنه انحراف في التفسير، ودخول في متاهات غير محمودة العواقب. والأمثلة على هذه الانحرافات في التفسير كثيرة، وما تفسير صاحب رسالة .

ويمكننا أن نقول ان الفكر العربي قد انقسم الى اربع مدارس وتوجهات في في تفسير القران الكريم خاصة وفي سائر العلوم الفقهية والشرعية ويمكن تلخيصها في :

مدارس العلماء في التفسير متعددة؛ فمنها المدرسة النقلية التي تعتمد على رواياتٍ معزوةٍ إلى الشرع المطهر من غير تمحيصٍ؛ ومنها الموضوع والواهي، وما هو في غير محل النزاع لعللٍ في الدلالة أو الثبوت؛ وهؤلاء في عرف بعض العلماء حشويون.

ومنها مدارس عقلية؛ ؛ وهي تلك المدرسة التي اشتغلت بالكلام الذي جعل قسماً من الفلسفة؛ وما الفلسفة في تحقيقي إلا ضرورات العقل الآتية إليه من الأنفس والآفاق؛ وقد جعله الله شرطاً للتكليف. . وهذه المدرسة اعتمدت على العقل في تفسير القرآن الكريم؛ ، وجعلت العقل في غير مكانه، وجاوزت به حدوده، فأوردهم ذلك ومن سار على نهجهم المهالك؛ وألفت النظر إلى سير بعض أئمة المتكلمين من المعتزلة من أمثال إبراهيم بن سيار النظام، والعلاف، والجبائي، وأمثالهم .

قال أبو عبدالرحمن: والمدرسة الثالثة المدرسة النقلية العقلية؛ وهي التي يمثلها أئمة التفسير من أمثال ابن عباس رضي عنهما وتلاميذه؛ وهكذا المفسرون من أمثال ابن جرير الطبري، وابن عطية، والقرطبي، وابن كثير، وغيرهم رحمهم الله تعالى جميعاً؛ وهم الذين فسروا القرآن بما صح من تفاسير الصحابة والتابعين والسلف؛ مع إعمال العقل في الترجيح والاستنباط، والتمكن من العلوم التي لا بد للمفسر منها؛ وهؤلاء هم الذين يصح أن يوصفوا بالعقليين الذين وضعوا العقل في موضعه الصحيح، ولم يجاوزوا به مكانه ووظيفته.

والمدرسة الرابعة: مدرسة الباطنية؛ وليس لها من الإسلام نصيب؛ ولهؤلاء خصوص تفرغٍ مني في كتبي ومقالاتي.

والمدرسة الخامسة: المدرسة الصوفية التي تفعل فعل المدرسة الباطنية؛ وذلك بتفسير القرآن بما لا يدل عليه نصه، ولا سياقه ولا قرائنه. . إن مدرستهم في جملتها ادعاآت كشفٍ، وأوهام لا حقيقة لها، ومثلها المدرسة التحريفية التعمدية؛ وهم طرائق وفئات كثيرة قديماً وحديثاً؛ وإنما همهم، ورسالتهم المجرمة: التضليل بتفسير القرآن بما لا يدل عليه، وضرب آياته بعضها ببعض رغبةً في إضلال المسلمين عن

دينهم، وصرفهم عن فهم القرآن؛ ويدخل في هذه المدرسة كل من حاول وقام بتحريف القرآن قديماً كأفراد من اليهود والنصارى، وأضرب مثلاً بإسماعيل بن النغرالة اليهودي المعروف الذي رد عليه ابن حزم، وابن كمونة وغيرهم، وحديثاً بما صنعه بعض المستشرقين الذين قاموا بالعمل نفسه؛ وإلى لقاءٍ في السبت القادم إن شاء الله تعالى, والله المستعان. ونحن في وقتنا الراهن أمام تيارين رئيسين في التفسير هما التيار التقليدي والتيار الحداثي .

علم التفسير بين التيار التقليدي والتيار الحداثي

القرآن الكريم نص ثابت، به حقيقة المراد الإلهي، والمتغير هو النتاج المعرفي للبشر الذين يجتهدون لفهم هذا النص وهم مزودون بمفاهيم وخبرات متفاوتة، منفعلون بالمكان والزمان والفضاء الفكري والثقافي المكون لوعيهم، وكلما اتسع إدراكهم وازدادت معارفهم ونجحوا في التسامي فوق خبراتهم الظرفية تمكنوا من الاقتراب من المعاني الكبرى والحقائق المعجزة المبثوثة في هذا النص الإلهي، فالقرآن الكريم نص مفتوح على تطور الوعي لدى الأجيال المتعاقبة، وعلى تقلبات الاهتمام وتصاعده من جيل إلى جيل، فيغترف منه كل جيل ما تيسر له من المعرفة ومستويات الكشف، ويترك للأجيال التالية وجوها أخرى للمعنى وإضاءات متجددة، وإلا كيف يكون القرآن الكريم المعجزة الخالدة إلى يوم الدين.

والعناية بتفسير ودراسة القرآن الكريم منذ تنزله على الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم لم تفتر على مر السنين، فهناك وفرة في الإنتاج التفسيري للنص القرآني لم تضعف وتيرتها وإن اختلفت في مناهجها ومدارسها وتياراتها، كما أنها تختلف في طبيعة التناول من حيث كونها تصدر في صورة تفسير أفقي للقرآن الكريم تتناول آياته الكريمة تبعًا لترتيب سوره وآياته أم أنها تأخذ شكل الدراسات التحليلية لقضايا بعينها من خلال تجميع موضوعي لآيات القرآن الكريم. وهذا الإنتاج المعرفي الغزير الذي يتخذ من النص القرآني مركزا له ينتمي إلى كافة التيارات الفكرية حتى غير العربية منها، وهو يؤكد على محورية النص القرآني في المنظومة الفكرية والثقافية العربية على الرغم من طبيعة التحولات التي عرفتها المجتمعات العالمية في علاقتها بالمقدس، فلا سبيل لفهم العقل والسلوك العربي والمسلم واستيعاب إنتاجه المعرفي إلا من خلال فهم هذا النص المؤسس لهذه العقلية وهذه المعرفة.

تستلزم هذه الأهمية المحورية من العلماء القائمين على هذا العلم المفتاحي (علم التفسير) السعي إلى تطوير مناهجهم والتنظير لمداخل جديدة تتناول النص المقدس تستكشف إمكاناته وتستخرج كنوزه وعطاءاته.

وهذا لا يعني بأي حال الاستغناء عن التراكم المعرفي في مجال علم التفسير، فالقارئ للقرآن الكريم والمفسرون مهما تعددت مدارسهم لا يمكنهم بأي حال الاستغناء عن التفاسير التقليدية لتفهم المعاني الدقيقة للألفاظ والأساليب البلاغية والنحوية المستخدمة في هذا النص المقدس، فهذا الإرث العلمي الذي تراكم عبر قرون عديدة ينطوي على جهود علمية ضخمة لا يمكن تصور إزاحتها للبدء من الصفر في كل تجربة تفسيرية جديدة.

فاللجوء إلى تفسير القرآن الكريم دون الاستعانة بالبنية التحتية اللغوية واللفظية والتفسيرية والبلاغية والنحوية المكون منها الإنتاج التفسيري التقليدي تجاوز غير مشروع فهناك تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالمأثور، والتفسير التجزيئي الذي ينظر في مراد كل آية بالاستقلال عن الآيات الأخرى، وتلك الأخيرة قد تأخذ توجه فقهي أو لغوي أو إشاري أو كلامي أو بياني.

وهذا الاحتياج للتفسير التقليدي أدركه بعض القدماء كالسيوطي الذي ذهب إلى أنه: "لا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لابد منه أولا، إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب.

ولكن هذه التفاسير رغم محوريتها تمثل بعض المشاكل، منها :

أولا: من حيث المضمون، بها الكثير من الاسرائيليات والروايات الضعيفة من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد بها مفاهيم أثبت التطور العلمي تجاوزها .

ثانيا: من حيث اللغة، بعدها عن لغة العصر، فهي تحمل عبق المراحل التاريخية التي ألفت فيها، بكل ما يعني هذا من صعوبة التفاعل معها من جانب القارئ والباحث المعاصر، وبالتالي عدم القدرة على التوحد معها والانفعال بها .

ثالثا: من حيث المنهج، فهي مسكونة أساسا بهموم اللفظ ومعانيه المباشرة، وبالتالي فقدرتها على الكشف عما وراء المدلول اللفظي واللغوي –المتفق عليه والمستقر إلى حد كبير– للوصول إلى المراد من الآيات والكشف عن كثافة وديناميكية العلاقات بين المعاني محدودة للغاية، فالمناهج المستخدمة في هذه التفاسير مناهج تقليدية لا تشبع نهم العقلية المعاصرة المطلعة على الناتج البشري حول العالم، وبالتالي فهي لا تشفي غليلها في الحصول على ناتج معرفي صالح لهذا العصر.

إذن فالمفسرون المعاصرون مضطرون إلى إستئناف النظر في الآيات لصياغة رؤى ومناهج ومداخلات تتجاوز تلك المستخدمة في هذا الإرث التفسيري الضخم، وهم أيضا مضطرون إلى استخدام لغة يسهل على المسلم المعاصر أن يألفها ويتفاعل معها .

إلا أن نقطة انطلاق المفسر في سعيه إلى فتح دلالة الآيات القرآنية من خلال التعامل مع النص الثابت يجب أن تكون هي إعلاء قدسية القرآن الكريم باعتباره نص إلهي، بكل ما يعني ذلك من احترام المرتكزات المعرفية الحاكمة للتعامل مع هذا النص. إذ أن نزع القدسية عن هذا النص الإلهي ومعاملته كأي نص بشري –بحجة تحرير الباحث من القيود لينطلق في عملية الإبداع– يؤدي بالمغامرة بهذا الإبداع وخروجه

عن السياق المعرفي الذي يستهدفه المجتهد، فلا يؤدي إلى تراكم معرفي معتبر في مجال تأويل القرآن الكريم، وإنما يصبح الأمر مجرد شذرات من الاجتهاد تتعدد أفقيا بتعدد الباحثين في مجال فهم القرآن الكريم.

وقد يتساءل البعض عن مساحة الاجتهاد والانطلاق الفكري في التعامل مع النص القرآني إذا ما تم الالتزام بقدسيته ومرتكزاته المعرفية بهذه المرتكزات المعرفية، إلا أن الإيمان بالمصدرية الإلهية للقرآن الكريم لا تحول دون الاجتهاد والابداع في التفسير والتأويل، ولكن يلزم أن يتم ذلك بمنهجية خاصة ومتميزة.

ويمكن في هذا المقام الإشارة السريعة إلى المرتكزات المعرفية لتفسير القرآن الكريم

أولًا: القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان: تعبر هذه الحقيقة عن قابلية النص القرآني على استمراره في التدفق الدلالي وانفتاحه الدائم على أية قراءات متجددة واعية.

ثانيًا: آيات القرآن الكريم هي الأبلغ والأفضل أدبيًا ولغويًا: فالقرآن سما باللغة إلى أعلى قدرات عطائها، وبتركيبيته الفريدة وبلاغته الخاصة فهو يتطلب مناهج اجتهاد مبدعة ومتطورة لفك شفرة هذا النص المقدس.

ثالثًا: قصص القرآن الكريم قصص حق: فبجانب احتواء القصص القرآني على الوعظ والعبرة وأبعاد تصويرية فنية وجمالية، فإنه يتضمن أبعادًا تاريخية منضبطة بكل ما يتضمنه من أشخاص وتفاصيل ووقائع.

رابعًا: آيات الأحكام في القرآن الكريم آيات محكمات: لا يمكن سحب صفة الثبات والحجية منها .

المدرسة التقليدية في تفسير القرآن

(التيار التقليدي أو الأثري)

أنَّ التراث التفسيري الذي تركه لنا السلف، من الأهمية بمكان، بحيث لا يستغني عنه طالب علم، أو راغب في الغوص إلى معاني القرآن الكريم. إلا أنّ ذلك لا يبرر لنا الجمود على هذا التراث، بل لا بدّ من تحقيقه وتنقيته من الشوائب والانحرافات. ثم لا بدّ لنا من الإبداع والتجديد، وذلك بأن ننظر في القرآن بنظرة العصر الذي نعيش فيه، والواقع الذي نحياه، فإن لكلّ زمن ظروفه الخاصة، التي تميزه عن غيره، والقرآن كتاب الله للناس كافة، منذ نزوله على سيدنا محمد ﷺ وحتى قيام الساعة.

ويبني المنهج النقلي الحديث على تفسير القرأن الكريم بطريقتين :

1- تفسير القرآن بالقرآن

2- التفسير الروائي

تفسير القرآن بالقرأن

المطلب الأول

أهمية تفسير القرآن بالقرآن

لقد تكفّل الله س بحانه وتعالى ببيان القرآن وتفصيله وإيضاحه ،ومن بيان القران ما جاء في القران نفسه ، وهو أول طريق من طرقتفسير القرآن ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية " : فإن قال قائل فما أحسن طرقالتفسير؛ فالجواب إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن ؛ فماأجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر " ، وقال ابن القيم " : وتفسير القرآن بالقرآن من أبلغ التفاسيروترجع هذه الأهمية إلى عدة أمور :

الأول : لا شك أن أصدق تفسير لكتاب االله هو كلام الله؛ لأنه صادر من المتكلم به ، فقائل الكلام أدرى بمعانيه وأهدافه ومقاصده من غيره ، فإذا تبين مراد القرآن من القرآن فلا يعدل عنه إلى غيره ، وقد ذكر الشنقيطي إجماع العلماء على أن أشرف أنواع التفسير وأجلها تفسير كتاب االله بكتاب االله ، إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام االله جل وعلا من االله جل وعلا .

وهذا معلوم في اللغة والعرف والشرع، بل إن بعض القرآن متوقففهمه الفهم التام على بيان القرآن نفسه ، كما قرر ذلك الشاطبي رحمه االله حيث قال مبيناً أهميته: إن بعضه – أي القرآن – يبين بعضه ، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير مواضع أخرى أو سورة أخرى.

الثاني : استعمال النبي صلى الله عليه وسلم هذا الطريق إذ نقل عنه عددمن المرويات فسر فيها بعض الآيات بآيات أخرى ؛ إشارة منه صلى االله عليه وسلم إلى صحة استعمال هذا الطريق من التفسير ، وتأصيله .

الثالث : استعمال النبي صلى االله عليه وسلم لهذا ا لطريق واكتسابه الجانب التأصيلي جعله منهجاً تفسيرياً سار عليه سلف الأمة من الصحابةوالتابعين وأتباعهم؛ ففي المنقول عنهم من أمثلته الشيء الكثير .

الرابع : وبناءً على ما تقدم اعتمده المفسرون في تفاسيرهم وتتابعوا ،عليه فالناظر في تفاسيرهم يجد تفسير القرآن بالقرآن ظاهراً وبارزاً ، سواءً بنقل تلك الروايات المأثورة عن السلف ، أو بقيامهمبها من قبل أنفسهم.

الخامس: أن تفسير القرآن بالقرآن بابمن أبواب التدبر المأمور به،

فتعريف تفسير القر آن هو بيان القرآن ، فما كانَ داخلاً في بيانِ القرآنِ الكريمِ فهو مِن التفسيرِ، وما لم يدخل فليس من التفسير . وبما أننا نعرف التفسير بالبيان فتعريف تفسير القرآن بالقرآن اصطلاحاً :هو بيان القرآن بالقرآن . لكن ينبغي أن نعلم أن البيان درجات وأنواع فهو يختلف قوةً وضعفاً ، وقرباً وبعداً، وظهوراً وخفاءً ، ومطابقة ومقاربة ،كما سيتبين ذلك عند ذكر الأمثلة ، والكل يقدر بقدره ، كما أن أنواعه مختلفة كذلك ، فأعلاه البيان اللفظي، لكنه غير محصور ،فيه إذ هو نوع من أنواع البيان .

طريقة الوصول إلى تفسير القرآن بالقرآن

عند التأمل يظهر أن لتفسير القرآن بالقرآن طريقين :

الطريق الأول : الوحي، وله صورتان :

الصورة الأولى: ما جاء صريحاً وواضحاً في القرآن نفسه مثل قوله تعالى : (﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ﴾ [الطارق : 2] (﴿النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ [الطارق : 3] .

فالطارق المراد به قطعاً هنا (النجم الثاقب) .

الصورة الثانية : ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب ، وهو هنا من باب التفسير بالمأثور باعتبار أن القائل به هو النبي صلى الله عليه وسلم ،

الطريق الثاني : الرأي والاجتهاد

فقول المفسر هذه الآية تفسرها هذه الآية هو من قبيل الاجتهاد ثم يخضع هذا الاجتهاد للنظر والمناقشة ولا يشكل على ما قلت عد بعض المصنفين تفسير القرآن بالقرآن من قبيل التفسير بالمأثور فذلك إنما هو بالنظر إلى المفَسرِ بهِ وطريق وصوله إلينا لا إلى عملية التفسير المعتمدة على الفهم والاجتهاد بين الآيتين وجعل إحداهما مبينة للأخرى والذي هو من قبيل التفسير بالرأي ، وبهذا التفصيل يتضح لك أنه لا فرق بين قولنا إن تفسير القرآن بالقرآن من قبيل التفسير بالمأثور كما يسميه بعض أهل العلم ومنهم على سبيل المثال شيخ الإسلام حينما قال : ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره ؛ إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة وإن سمي تأويلا وصرفا عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه ولموافقة السنة والسلف عليه ؛ لأنه تفسير القرآن بالقرآن ؛ ليس تفسيراً له بالرأي . والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين كما تقدم – وبين قولنا ان تفسير القرآن بالقرآن من قبيل التفسير بالرأي ؛ فكلا الرأيين متجه على التفصيل السابق و، النظرين السابقين ، والله أعلم .

التفسير الروائي

يُعتبر منهج التفسير الروائي من أقدم المناهج التفسيريّة وأكثرها شيوعاً . وهو أحد أقسام "التفسير بالمأثور" أو "التفسير النقلي" . وللتفسير الروائي مكانة خاصّة بين المناهج التفسيريّة، وكان دائماً محطّ اهتمام المفسّرين.وقد اتّخذ في بعض الأحيان اتجاهاً متطرِّفاً حيث إنّ بعض المفسّرين لم يرتضِ إلّا هذا المنهج في التفسير ورفض بقيّة المناهج. وفي الواقع إنّ هناك اتجاهات مُخالفة لهذه الطريقة المتطرِّفة ومُعتدلة في استخدام هذا المنهج.

وسوف نقوم هنا ببحث بعض الأمور المتعلَقة بهذا المنهج وهي:

معنى التفسير الروائي

الرواية في الأصل تعني "النقل والحمل"، ورواية الحديث بمعنى نقل وتحمّل الحديث. وقد قسّم العلماء التفسير بالمأثور (التفسير النقلي) إلى أربعة أقسام:

1 تفسير القرآن بالقرآن.

2 تفسير القرآن بالسُنّة.

3 تفسير القرآن بأقوال الصحابة.

4 تفسير القرآن بأقوال التابعين .

ولكنّ المقصود من التفسير الروائي هو تفسير القرآن بالسُنّة والّتي تعني "قول وفعل وتقرير" (النبيّ صلى الله عليه وسلم)، أي إنّه قد يصدر عنه كلامٌ في تفسير آية، وقد يقوم بعمل (كالصلاة) يكون تفسيراً للآيات المتعلّقة بالصلاة، وقد يكون تقريراً منه وذلك فيما إذا صدر عن شخص كلام أو عمل عملاً طبقاً لبعض الآيات في حضور الإمام وأقرّه على ذلك، أي إنّه يؤيّد هذا الكلام أو الفعل بسكوته عن ذلك الفعل أو القول.

والحاصل: إنّ المقصود من منهج التفسير الروائي هنا هو استفادة المفسَر من سُنَّة النبيّ صلى الله عليه وسلم ، والّتي تشمل قوله وفعله وتقريره، لتوضيح معاني آيات القرآن ومقاصدها، وهذا المنهج يحقّق نتائج وآثاراً خاصّة أيضاً .

ملاحظة: رغم أنّه يمكن الاستفادة من روايات الصحابة والتابعين في تفسير القرآن الكريم في موارد خاصّة، وأنّ الكثير من أقوالهم في التفسير يُعتبر نافعاً ومفيداً ولكن هناك اختلاف بين علماء المسلمين في حجيّة سننهم ومساحة اعتبار رواياتهم.

الأدوار التاريخية للمنهج الروائي

يمكن تقسيم الأدوار التاريخية للتفسير الروائي إلى أربعة أدوار:

1 عصر النبيّ صلى الله عليه وسلم

نشأ التفسير الروائي مُقارناً للوحي: لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم هو أوّل مُفسّر ومُبيّن للقرآن، وقد جاء الأمر الإلهي بهذا الخصوص في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ .

الحقّ أنّ سنّة النبيّ صلى الله عليه وسلم وبيانهُ يرجع في جذوره إلى الوحي أيضاً، كما روي عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: "ألا وإنّي أُوتيت القرآن ومثله معه") . فقد كان الصحابة يرجعون إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم في تفسير القرآن ويأخذون منه معانيه. روي عن ابن مسعود أنّه قال: "كان الرجل منّا إذا تعلّم عشر آيات لم يجاوزهُنَّ حتّى يعرف معانيهنَّ والعمل بهنّ" .

وقد يكون عمله صلى الله عليه وسلم تفسيراً للقرآن، كما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال بشأن الصلاة: "صلّوا كما رأيتموني أُصلي" ، وروي عنه أنّه قال "خذوا عنّي مناسككم" . وفي هذه الصورة تكون أفعال النبيّ صلى الله عليه وسلم تفسيراً لجزئيات الصلاة والحج.

روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: "إنّ الله أنزل على رسوله الصلاة، ولم يُسَمّ لهم ثلاثاً ولا أربعاً، حتّى كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو الّذي فسّر لهم ذلك" . نعم لقد بيّن الرسول

صلى الله عليه وسلم المسائل الّتي ذُكرت بصورة كليّة في القرآن الكريم مثل (الصلاة، الصوم، الحج و . .)، وكذلك وضّح موارد تخصيص العمومات وتقييد المطلقات، وبيَّن الاصطلاحات الجديدة في القرآن، والناسخ والمنسوخ. وجميع هذه الأمور كانت تفسيراً للقرآن وصلتنا بواسطة الروايات والسُنَّة ولا تزال موجودة كمصادر للتفسير الروائي.

2عصر الصحابة والتابعين

حظيت الروايات التفسيريَّة للنبيّ صلى الله عليه وسلم باهتمام الصحابة والتّابعين، حتّى أنّ بعض الصحابة الكبار أمثال ابن عباس وابن مسعود كانوا لا يرؤن أنفسهم مستغنين عن الإمام عليّ عليه السلام ، والاستفادة من علمه. وإنَّ كثيراً من أحاديث التفسير لابن عباس تلقّاها عن الإمام عليّ عليه السلام. وفي الحقيقة إنّ الصحابة والتّابعين قاموا بتفسير القرآن أيضاً، وقد وصلتنا روايات كثيرة عن ابن عباس وغيره.

يُذكر أنّ الروايات التفسيريَّة في هذه الفترة جُمعت بصورة تدريجيَّة باسم "كتب التفسير الروائي".

3عصر جمع وتأليف الروايات التفسيريَّة

وقد جمعت الروايات الفقهيّة عن النبيّ صلى الله عليه وسلم في مجاميع روائية كما دُوَن في هذا الوقت تفسير جامع البيان في تفسير القرآن لابن جرير الطبري (ت 320هـ)، وكذلك الصحاح الستّة لأهل السنّة ثمّ واجهت حركة تدوين التفاسير ركوداً نسبيّاً من القرن الخامس إلى التاسع الهجري؛ فيما برزت التفاسير العقليّة والاجتهاديّة.

وفي عصر كتابة التفاسير الجديدة، برز الاهتمام بالروايات التفسيريّة والّتي عادة ما تُبحث خلال التفسير أو بصورة منفصلة؛ كما فعل العلّامة الطباطبائي حيث يذكر البحث الروائي بعد كلّ مجموعة من الآيات.

ملاحظة: لم تسلم الروايات التفسيريّة في عصر التدوين والجمع من ظاهرة الوضع، ووجود الإسرائيليات وتسلّل بعض الروايات الضعيفة؛ وهذا ما يستوجب الحذر والدقّة عند الاستفادة من بعض الكتب الروائيّة.

مكانة الروايات في التفسير

يمكن تقسيم آراء العلماء حول مكانة وحدود الاستفادة من الروايات في التفسير إلى ثلاثة آراء:

1 استقلال القرآن وعدم احتياجه إلى الأحاديث في التفسير:

ومنشأ هذا الرأي هو أنّ القرآن نزل بلسانٍ عربي مبين، وأنّ العقل يكفي لفهم القرآن ولا يحتاج إلى الأحاديث لتفسيره.

وهذا الرأي يتعارض مع ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾

2 عدم جواز تفسير القرآن إلّا بالروايات

3اتخاذ الروايات وسيلة وقرينة لتفسير آيات القرآن:

وهو الرأي المعتدل والمختار، والّذي يعتبر الروايات الشريفة قرائن لتفسير القرآن، وأدوات لتوضيح معاني ومقاصد الآيات، ولها استخدامات متنوّعة في التفسير، كما هو الحال بالنسبة إلى القرائن العقلية وآيات القرآن.

وفي الختام يُمكن أن يُقال إنّ سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم تعتبر مصدراً لتفسير القرآن من جهة، ومن جهةٍ أخرى تكون قرينة ووسيلة للتفسير ولا يوجد تنافي بين الإثنين.

مفسرو التيار النقلي الحديثين

كان لدعوة ابن تيمية أثر كبير في كثير من البلاد الإسلامية، وطبيعي أن يكون نصيب البلاد السورية من هذا الأثر وافيًا وافرًا، ومن هنا فليس عجيبًا أن نرى عناية خاصة بعلوم السنة، واهتمامًا بفقهها، وهرعًا إليها عند محاولة تفسير كتاب الله، على النهج الذي سار عليه ابن تيمية وتلميذاه ابن كثير وابن القيم، ومن بعدهما البرهان البقاعي. ومع ما لقيته آراء ابن تيمية من معارضة شديدة على مدى الأيام، إلا أنها كانت لا تعدم مدافعين عنها متحمسين لها يعملون ولو بالخفاء .

أشهر كتب التفسير في العصر الحديث

لقد أعطى المفسرون الأوائل كتب التفسير حظها من المنقول والمعقول ، وتوافروا على المباحث اللغوية ، والبلاغية ، والنحوية ، والفقهية والمذهبية والكونية الفلسفية ثم فترت الهمم ، وجاء من بعدهم مختصرا وناقلا ، أو مفندا ومرجحا .

فلما جاءت النهضة العلمية في العصر الحديث شملت فيما شملته " التفسير " وإليك أمثلة منه :

1 الجواهر في تفسير القرآن ، للشيخ طنطاوي جوهري :

كان الشيخ طنطاوي جوهري مغرما بالعجائب الكونية ، وكان مدرسا بمدرسة دار العلوم في مصر ، يفسر بعض آيات القرآن على طلبتها ، كما كان يكتب في بعض الصحف ، ثم خرج بمؤلفه في التفسير " الجواهر في تفسير القرآن " .

وقد عني في هذا التفسير عناية فائقة ، بالعلوم الكونية ، وعجائب الخلق ، ويقرر في تفسيره أن في القرآن من آيات العلوم ما يربو على سبعمائة وخمسين آية ، ويهيب بالمسلمين أن يتأملوا في آيات القرآن التي ترشد إلى علوم الكون ، ويحثهم على العمل بما فيها ، ويفضلها على غيرها في الوقت الحاضر ، حتى على فرائض الدين ، فيقول : " يا ليت شعري : لماذا لا نعمل في آيات العلوم الكونية ما فعله آباؤنا في آيات الميراث ؟ ولكني أقول : الحمد لله . الحمد لله ! إنك تقرأ في هذا التفسير خلاصات من العلوم ، ودراستها أفضل من دراسة علم الفرائض ; لأنه فرض كفاية ، فأما هذه فإنها للازدياد في معرفة الله ، وهي فرض عين على كل قادر " ويأخذ الغرور منه مأخذه ، فينحى باللائمة على المفسرين السابقين ، ويقول : " إن هذه العلوم التي أدخلناها في تفسير القرآن هي التي أغفلها الجهلاء المغرورون من صغار الفقهاء في الإسلام ، فهذا زمان الانقلاب ، وظهور الحقائق ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم "

والمؤلف يخلط في كتابه خلطا ، فيضع في تفسيره صور النبات والحيوانات ومناظر الطبيعة وتجارب العلوم كتاب مدرسي في العلوم ، ويشرح بعض الحقائق الدينية بما جاء عن أفلاطون في جمهوريته ، وعن إخوان الصفا في رسائلهم ، ويستخدم الرياضيات ، ويفسر الآيات تفسيرا يقوم على نظريات علمية حديثة .

وقد أساء الشيخ طنطاوي جوهري في نظرنا بهذا إلى التفسير إساءة بالغة من حيث يظن أنه يحسن صنعا ولم يجد تفسيره قبولا لدى كثير من المثقفين . لما فيه من تعسف في حمل الآيات على غير معناها ، ولذا وصف هذا التفسير بما وصف به تفسير الفخر الرازي ، فقيل عنه : " فيه كل شيء إلا التفسير " .

2تفسير المنار - للسيد محمد رشيد رضا :

لقد قام الشيخ محمد عبده بنهضة علمية مباركة ، آتت ثمارها في تلاميذه ، وترتكز هذه النهضة على الوعي الإسلامي ، وإدراك مفاهيم الإسلام الاجتماعية ، وعلاج هذا الدين لمشاكل الحياة المعاصرة ، وبدأت نواة ذلك في حركة جمال الدين الأفغاني ، الذي تتلمذ عليه الشيخ محمد عبده ، وكان الشيخ محمد عبده يلقي دروسا في التفسير بالجامع الأزهر ، ولازمه كثير من طلابه ومريديه ، وكان الشيخ رشيد ألزم الناس لهذه الدروس ، وأحرصهم على تلقيها وضبطها ، فكان بحق الوارث الأول لعلم الشيخ محمد عبده . فظهرت ثمرة ذلك في تفسيره المسمى بـ " تفسير القرآن الحكيم " ، والمشهور بـ " تفسير المنار " . نسبة إلى مجلة " المنار " التي كان يصدرها .

وقد بدأ تفسيره من أول القرآن ، وانتهى عند قوله تعالى: رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث فاطر السماوات والأرض أنت وليي في الدنيا والآخرة توفني مسلما وألحقني بالصالحين ، ثم

عاجلته المنية قبل أن يتم تفسير القرآن ، وهذا القدر من التفسير مطبوع في اثني عشر مجلدا كبارا .

وهو تفسير غني بالمأثور عن سالف هذه الأمة من الصحابة التابعين ، وبأساليب اللغة العربية ، وبسنن الله الاجتماعية ، يشرح الآيات بأسلوب رائع ، ويكشف عن المعاني بعبارة سهلة ، ويوضح كثيرا من المشكلات ، ويرد على ما أثير حول الإسلام من شبهات خصومه ، ويعالج أمراض المجتمع بهدي القرآن ، ويصرح الشيخ رشيد [ص: 362] بأن هدفه من هذا التفسير هو : " فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة " . "

3 **في ظلال القرآن - لسيد قطب**

والكتاب تفسير كامل للحياة في ضوء الكتاب وهدي الإسلام . عاش مؤلفه في ظلال الذكر الحكيم ، كما يفهم من تسميته – يتذوق حلاوة القرآن ، ويعبر عن مشاعره تعبيرا صادقا . انتهى فيه إلى أن الإنسانية اليوم في شقائها بالمذاهب الهدامة ، وصراعها الدامي من حين لآخر ، لا خلاص لها إلا بالإسلام : يقول في المقدمة : وانتهيت من فترة الحياة في ظلال القرآن – إلى يقين جازم حاسم . . أنه لا صلاح لهذه الأرض ، ولا راحة لهذه البشرية ، ولا طمأنينة لهذا الإنسان ، ولا رفعة ولا بركة ، ولا طهارة ، ولا تناسق مع سنن الكون وفطرة الحياة . . . إلا بالرجوع إلى الله .

والرجوع إلى الله – كما يتجلى في ظلال القرآن – له صورة واحدة ، وطريق واحد . . . واحد لا

سواه . . إنه العودة بالحياة كلها إلى منهج الله الذي رسمه للبشرية في كتابه الكريم ، إنه تحكيم هذا الكتاب وحده في حياتها ، والتحاكم [ص: 363] إليه وحده في شئونها ، وإلا لهو الفساد في الأرض ، والشقاوة للناس ، والارتكاس في الحمأة ، والجاهلية التي تعبد الهوى من دون الله : فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين . .

إن الاحتكام إلى منهج الله في كتابه ليس نافلة ولا تطوعا ولا موضع اختيار ، إنما هو الإيمان . . أو . . فلا إيمان . وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم . . ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون إنهم لن يغنوا عنك من الله شيئًا وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض والله ولي المتقين .

ومن هذا المنطلق نهج سيد قطب في تفسيره ، وهو يأتي أولا بظلاله في مقدمة السور، تربط بين أجزائها ، وتوضح أهدافها ومقاصدها ، ثم يشرع بعد ذلك في التفسير ، فيذكر المأثور الصحيح ، ويضرب صفحا عن المباحث اللغوية مكتفيا بالإشارة العابرة ، ويتجه إلى إيقاظ الوعي ، وتصحيح المفاهيم وربط الإسلام بالحياة .

والكتاب يقع في ثماني مجلدات ، وقد طبع عدة مرات ، في سنوات معدودة لما له من رواج كبير لدى المثقفين .

وهو بحق ثروة فكرية اجتماعية هائلة لا يستغني عنها المسلم المعاصر .

4 التفسير البياني للقرآن الكريم ، لعائشة عبد الرحمن " بنت الشاطئ " :

من نسائنا المعاصرات اللاتي أسهمن بنصيبهن في الأدب العربي والفكر الاجتماعي – الدكتورة عائشة عبد الرحمن ، المشهورة بـ " بنت الشاطئ " .

وقد تولت التدريس في كلية الآداب بالقاهرة ، وفي كلية التربية للبنات . وتناولت في تدريسها تفسير بعض سور القرآن القصار . وطبعت ذلك في " التفسير البياني للقرآن " .

وبنت الشاطئ تهتم في تفسيرها بالبيان العربي وتذكر في المقدمة أنها اهتدت إلى هذه الطريقة لمعالجة مشكلاتنا في حياتنا الأدبية واللغوية ، وأنها بحثت ذلك في عدة مؤتمرات دولية ، ففي مؤتمر المستشرقين الدولي في الهند سنة 1964 – كان موضوع البحث الذي شاركت به في شعبة الدراسات الإسلامية ، هو " مشكلة الترادف اللغوي ، في ضوء التفسير البياني للقرآن الكريم " تقول : " وفيه بينت كيف شهد التتبع الدقيق لمعجم ألفاظ القرآن – واستقراء دلالاتها في سياقها ، بأن القرآن يستعمل اللفظ بدلالة محدودة ، لا يمكن معها أن يقوم لفظ مقام آخر ، في المعنى الواحد الذي تحشد له المعاجم اللغوية وكتب التفسير عددا قل أو كثر من الألفاظ المقول بترادفها " .

وتعيب بنت الشاطئ على الانشغال في دروس الأدب بالمعلقات والنقائض والمفضليات ومشهور الخمريات والحماسيات عن الاتجاه إلى القرآن الكريم ، ثم تقول : " ونحن في الجامعة نترك هذا الكنز الغالي لدرس التفسير ، وقل فينا من حاول أن ينقله إلى مجال الدراسة الأدبية الخالصة التي قصرناها على دواوين الشعر ، ونثر أمراء البيان " .

والتفسير البياني محاولة لا بأس بها لتحقيق الأغراض التي تهدف إليها بنت الشاطئ ، وهي تعتمد في ذلك على كتب التفسير التي لها عناية بوجوه البلاغة القرآنية ، وتعبر تعبيرا أدبيا راقيا .

أضواء البيان: للشيخ محمد الشنقيطي.

تفسير آيات الأحكام: للشيخ مناع القطان.

التفسيرات الأحمدية في بيان الآيات الشرعية: لملا جيون.

الإكليل في استنباط التنزيل: للسيوطي.

تفسير آيات الأحكام: للشيخ محمد السايس.

أحكام القرآن: للكيا الهراس.

كتاب التفسير والمفسرون: محمد حسين.

التفسير الشامل: أمير عبد العزيز.

المنتخب في تفسير القرآن الكريم: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

معالم التنزيل في تفسير القرآن الكريم: أبو محمد حسين بن مسعود البغوي.

مميزات التفسير في العصر الحديث لقد أبدع أوائل المفسرين في تفسيرهم للقرآن الكريم، فاجتهدوا فيه أيجروا معه، وعلموا مرامي ومقاصد آياته، وألّفوا في ذلك الكثير من الكتب والمؤلفات، فلم يتركوا للأواخر كثيرًا مما يسعون إليه من بيانٍ وإيضاحٍ لمعاني القرآن الكريم ومقاصده، ولكن ومع التطوّر العلمي الحاصل، تنفس الأواخر من المفسرين الصعداء، وبدأوا بمنهجيةٍ جديدة للتفسير، فأصبح القرآن يكتنف أنواعًا عديدة من الإعجاز.

مفسرو التيار النقلي (الأثري) المعاصرين

مدخل

لقد عَدَّ الباحثون في الشأن القرآني والمفسِّرون المنهجَ النقلي، أو بعبارةٍ أخرى: الأثري والمأثور، من بين المناهج التفسيرية الثابتة. وهذا المنهج التفسيري يُعَدّ على المستوى التاريخي ـ بوصفه بداية لتفسير القرآن ـ منهجاً ممتازاً، كما يعتبر من ناحية الوثوق والاعتبار ـ مع توفُّر الظروف ـ من أرقى أنواع التفسير منزلةً.

نسعى في هذا المقال إلى بيان الأسباب التي جعلت هذا المنهج التفسيري يحتّل ـ عند طيف من المفسرين ـ الصدارة من بين مناهج التفسير، كما نحاول دراسة الأدلة الداعية إلى الإقبال على هذا النوع من التفسير.

يمكن اعتبار كل نوع من أنواع النقل مصدراً من مصادر التفسير المأثور، الأعم من أن يكون هذا النقل من ذات القرآن الكريم، أو أقوال النبي الأكرم' وأهل البيت^، وأقوال الصحابة والتابعين، والقصص التاريخية، وحتى الأساطير، ونصوص كتب العهدين. ففي هذا المقال تُعَدّ جميع هذه الأمور من التفسير الأثري.

ليس هناك اتفاق في وجهات النظر حول ماهيّة التفسير الذي يعتبر حجّةً في بيان آيات القرآن الكريم. والذي يعتبر حجة على نحو القطع واليقين بوصفه مصدراً من المصادر الرئيسة في التفسير هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. بَيْدَ أن علماء الإسلام لم يتفقوا بشأن أهل البيت^، وكذلك الصحابة والتابعين' وأما سائر مصادر التفسير الأخرى فقد اعتبرت إما مخدوشة في الجملة، أو هناك الكثير من الجدل واللغط بشأنها، ومن هنا لا بُدَّ قبل الاستفادة منها من أن تخضع لمعايير النقد والتمحيص.

هناك من المفكَرين، أمثال: ابن خلدون(732هـ)، مَنْ ذهب إلى الاعتقاد بأن القرآن قد نزل بلغة العرب وأساليبهم البلاغية، فهو بحيث كان يفهمه جميع العرب في عصر النزول، ويدركون معانيه ومراميه، من خلال التدبُّر في مفرداته وتراكيبهولكنْ علينا في الوقت نفسه ـ رغم صحّة هذا الكلام النسبية ـ أن لا ننسى بأن بعض المسائل المطروحة في القرآن الكريم لا يمكن فهمها وسبر أغوارها العميقة ببساطة لأيٍّ كان. وبعبارةٍ أخرى: إن مفاهيم القرآن ليست من البساطة بحيث يمكن لكلّ شخصٍ أن يبلغ كنهها. هناك الكثير من الآيات التي لا يبدو للقارئ من ظاهرها سوى معاني الألفاظ، ويجب تفسيرها والتعرُّف

على جذورها التاريخية من أجل الوصول إلى معناها الحقيقي. إن وجود الآيات المتشابهة في القرآن، وكثرة الاحتمالات المفهومية، وكذلك اشتماله على المعارف التي تسمو على المفاهيم الأرضية السائدة بين الناس، جعل منه كتاباً فوق الفهم المتعارف لسائر العرب. ومن هنا لا بُدَّ من أجل الوصول إلى معاني عددٍ من الآيات ـ في الحدّ الأدنى ـ من بذل مجهودٍ أكبر من الفهم المتعارف، وأكثر من مجرّد فهم معاني الألفاظ فقط.

إن التفسير الأثري يعتبر من جملة مبادئ فهم هذه المجموعة من الآيات. إن هذا التفسير؛ حيث يحظى بالجذور التاريخية، فإنه يتمتَّع بمكانةٍ خاصة في فهم مجموعة من آيات القرآن الكريم. ومن هنا لم يتمكَّن أغلب المفسرين من تجاهله في تفاسيرهم. وهناك مَنْ اعتبره دخيلاً في فهم الآيات، وهناك مَنْ اعتبره الطريق الوحيد في هذا الشأن، وهناك مَنْ اعتبره ـ بعد تبلور التفسير الاجتهادي ـ من أهمّ أركان ومصادر التفسير.

الحقيقة أن الفهم الدقيق والصحيح للنص التاريخي، والوصول إلى حقيقة معناه وأبعاده، إنما يحصل بعد اتضاح جميع خلفيات صدوره وحواضنه وشرائطه الداخلية والخارجية بشكلٍ كامل، كما يجب التعرّف على طبقاته الخارجية والداخلية أيضاً. لو أخذ النص التاريخي مجرّداً عن المسائل والأحداث المحيطة به، رغم تأثيرها في ظهوره، فإن الشارح والمفسِّر سوف يخفق في الوصول إلى حقيقة معناه. وعلى هذا الأساس لا يمكن في تفسير القرآن ـ بوصفه نصّاً تاريخياً ـ تجاهل حاضنة صدوره ونزوله. إن تجاهل تلك الأمور في فهم النصّ، ولا سيَّما النصّ القرآني، الذي هو ـ بالإضافة إلى تاريخيّته ـ من وحي السماء،

سيؤدّي إلى عدم الوصول إلى حقيقة معناه. وهذا ـ بطبيعة الحال ـ لا يعني اختزال جميع شرائط فهم النصّ، ولا سيَّما القرآن، بالمعطيات التاريخية فقط، وإنما التأكيد يركّز على الاهتمام بها وعدم تجاهلها.

ومن هنا فإن الاهتمام بالتفسير الأثري لا يبدو مناسباً فحَسْب، بل هو واجبٌ وضروري أيضاً، إلى الحدّ الذي ذهب بعضهم معه إلى القول بأن تجاهله يُعَدّ خطأً جوهرياً في تفسير كلام الله.

إن كل هذا التأكيد والتوثيق يأتي في إطار تحذير المفسرين من مغبّة تجاهل الخلفيات التاريخية في تفسير كلام الله. وهذا ـ بطبيعة الحال ـ لا يمكنه أن يحل المشكلة الجادّة المتمثّلة بالخدشة والخلل الذي تعاني منه مصادر التفسير الأثري؛ فإن مصادر هذا التفسير لم تسلم على مرّ الزمن من التلاعب، بإنقاصها أو الزيادة فيها؛ لمختلف الدوافع والأسباب. فهناك مَنْ أراد مدّ يد العَوْن إلى الدين ونشر الفكر الديني بين عامة الناس، وهناك مَنْ دفعه التفاخر على أقرانه، وهناك مَنْ دفعته المكائد والحيل السياسية نحو الاختلاق، أو الاعتماد على المعطيات من غير المصادر الموثوقة في هذا النوع من التفسير، وبذلك تسلَّل إليه الكثير من الأمور الدخيلة وغير الأصيلة. وقد كان هذا الأمر من الوضوح والخطورة بحيث اضطر معه محدّثون، أمثال: أحمد بن حنبل ـ الظاهري والمتشبّث بالنصّ ـ، إلى القول: «ثلاثة كتب ليس لها أصول: المغازي، والملاحم، والتفسير.

وعلى أيّ حال فإن التفسير الأثري إذا كان هامّاً في فهم كلام الله، هناك في الوقت نفسه خطرٌ جادّ يتهدَّد هذا النوع من التفسير؛ بسبب المعطيات الخاطئة التي تسلَّلت إليه من الروايات التفسيرية، الأمر الذي قد يؤدي ـ في الحد الأدنى ـ إلى الابتعاد عن الحقيقة، أو الالتقاط في فهم القرآن، وظهور الشوائب فيه، وبالتالي فإن ذلك سيحول دون وصول المفسّر إلى حقيقة المعنى الذي يريده.

مناهج التفسير ومدارسه في العصر الراهن

تنوعت مناهج التفسير وكثرت مدارسه في العالم الاسلامي عامة ومصر وبلاد الشام خاصة ، واشتهر كثير من علمائها،،و تنوعت مناهج التفسير ، ، حيث الأثري والسلفي والاجتماعي، والأدبي والبلاغي والبياني، والعلمي، والعلماني. وقد اشتهر خلال تلك الفترة كثير ممن ُعِرفُوا بأكثر من نوع من هذه الأنواع كالأستاذسيد قطب الذي فسر القرآن اجتماعيا وحركيا ونفسيا وموضوعيا، وكذلك الإمام محمد متولي الشعراوي الذي عرف بأكثر من نوع. ومنهم من ُعرفِ بنوع واحد فقط كالشيخ طنطاوي ، وغيره

اخترنا من هذه المدرسة أربع من المفسرين العصريين تركوا بصمات واضحة في تبيان وبيان أيات الله وأحكامه بأسلوب يجمع مابين مختلف مناهج التفسير التراثية والحديثة وهما الشيخ الدكتور محمد متولي الشعراوي والدكتور محمد رمضان البوطي والدكتور الداعية مصطفى محمود والدكتورة عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطئ) .

أولا

دراسة موسعة لفكر وتفسير الشيخ الشعراوي

تجمعت القلوب حوله، وأحاطته بمشاعر الحب والتقدير، فتراهم يرقبون ظهوره على شاشات الرائي، أو خلف أجهزة المذياع، ليستمعوا إلى تفسيره لآيات الذكر الحكيم، ويستمتعوا بما يجود الله به عليه من خواطر قرآنية. إنه الشيخ محمد متولي الشعراوي.

سيرته وشخصيته

ولد الشيخ الشعراوي في الخامس عشر من شهر ربيع الثاني، عام (1329هـ–1911م)، في قرية دقادوس، التابعة لمحافظة الدقهلية، في جمهورية مصر العربية. وحفظ القرآن الكريم وهو في العاشرة من عمره. وعندما بلغ الخامسة عشرة كان قد أتم تجويده.

تابع دراسته الابتدائية والثانوية في المعاهد الأزهرية في محافظة الزقازيق. وتخرج من كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر عام (1359هـ–1941م)، وحصل على شهادة (العالمية) مع إجازة التدريس عام (1361هـ–1943م.

وفي عام 1396هـ، 1976م مُنح وسام الاستحقاق من الدرجة الأولى، بمناسبة بلوغه سن التقاعد، وتفرغه للشؤون الدعوة الإسلامية.

وحصل على جائزة الدولة التقديرية عام (1408هـ–1988م) . كما حصل على درجة الدكتوراه الفخرية من جامعة المنصورة في عام (1410هـ–1990م) . وحصل على جائزة إمارة دبي لشخصية عام (1418هـ–1998م.

مواقفه

تمتع الشيخ الشعراوي بطبيعة ثائرة، لا ترضى الضيم، ولا تسكت على هوان، وتثور على كل من لم يُلْقِ لأمر الدين بالاً. ومن مواقفه المشهودة والمشهورة بهذا الصدد، أنه عندما كان طالباً في معهد الزقازيق رَأَسَ اتحاد الطلاب. ولما تفجرت ثورة الأزهر عام (1352هـ–1934م) مطالبة بإعادة الشيخ المراغي بعد

عزله من رئاسة الأزهر، خرج الشيخ في مقدمة المطالبين بإعادة الشيخ المراغي إلى منصبه، وألقى أبياتاً من الشعر، اُعتبرت حينئذ ماسَّة بمنصب (الملكية)، فقُبض عليه، وأودع السجن.

الوظائف التي شغلها

بعد أن أنهى الشيخ دراسته الجامعية، عمل مدرساً في العديد من المعاهد الدينية في مصر، ثم أعير إلى المملكة العربية السعودية، للتدريس في كلية الشريعة بجامعة الملك عبد العزيز آل سعود بمكة المكرمة.
ولما انتهت فترة إعارته للملكة العربية السعودية عاد إلى مصر، وعُين وكيلاً لمعهد طنطا الديني، ثم مديراً لإدارة الدعوة بوزارة الأوقاف، كما عُين مفتشاً للعلوم العربية بجامعة الأزهر الشريف. وعُين مديراً لمكتب شيخ الأزهر حسن مأمون.

في عام (1394هـ-1975م) عُين الشيخ الشعراوي مديراً عاماً لمكتب وزير شؤون الأزهر. وعُين بعد ذلك وكيلاً لوزارة شؤون الأزهر للشؤون الثقافية. وعُين وزيراً للأوقاف وشؤون الأزهر في وزارة السيد ممدوح سالم. وخرج من الوزارة في (1398هـ-1978م). وعُين بعد ذلك بمجمع البحوث الإسلامية عام (1400هـ-1980م). ثم بعد ذلك تفرغ لشأن الدعوة، ورفض جميع المناصب السياسية أو التنفيذية التي عُرضت عليه.

المفسر الموهوب

انخرط الشيخ الشعراوي في محاولة لتفسير القرآن، وأوقف حياته على هذه المهمة؛ ولأنه ضليع في اللغة العربية كان اقتراب اللغوي من التفسير آية من آيات الله.

أول مزية للشيخ الشعراوي نلمحها في منهجه التفسيري، أن تفسير القرآن على لسانه يبدو جديداً فريداً.

أما المزية الثانية، فهي أن الشيخ رحمه الله رُزق موهبة نقل الأفكار بأبسط الكلمات، وأرشق الأساليب، وقلما اجتمع هذا لأحد ممن توجهوا لتفسير القرآن مباشرة.

وقد أحس كل من تابع تفسير الشيخ للقرآن عبر وسائل الأعلام، أو في المجالس المخصصة لذلك، بأن الله يفتح عليه وهو يتحدث، ويلهمه معاني وأفكاراً جديدة. فكان تفسير الشيخ الشعراوي للقرآن جديداً ومعاصراً، يفهمه العوام، ويلبي حاجات الخواص، وكانت موهبته في الشرح لآيات القرآن، وبيان معانيه قادرة على نقل أعمق الأفكار، بأسلوب سلس مشوق جذاب، يكاد يأخذ بلباب العقول، ويدخل القلوب بغير استئذان.

وقد وصف الشيخ الشعراوي جهده الذي بذله في تفسير القرآن بأنه "فضل جود، لا بذل جهود". ومما قاله بهذا الصدد: "فهذا حصاد عمري العلمي، وحصيلة جهادي الاجتهادي، شرفي فيه أني عشت كتاب الله، وتطامنت لاستقبال فيض الله، ولعلي أكون قد وفيت حق إيماني، وأديت واجب عرفاني، وأسأل الله سبحانه أن تكون خواطري مفتاح خواطر من يأتي بعدي".

والملفت للانتباه، أن الشيخ الشعراوي لم يعتبر جهده الذي بذله في توضيح وبيان آيات القرآن الكريم تفسيراً له، بل –بحسب رأي الشعراوي نفسه– جملة خواطر ليس إلا، يقول في بيان هذا المعنى:

"خواطري حول القرآن لا تعني تفسيراً للقرآن، وإنما هي هبات صفائية، تخطر على قلب مؤمن في آية أو بضع آيات، ولو كان القرآن من الممكن أن يفسر لكان الرسول صلى الله عليه وسلم أولى الناس بتفسيره".

وشيء آخر يستوقف المتابع لتفسير الشيخ الشعراوي وهو تعريفه للقرآن الكريم، حيث إن للشيخ تعريفاً للقرآن، يغاير بعض الشيء التعريف المشهور للعلماء، فهو يعرف القرآن بأنه: "ابتداء من قوله تعالى: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾، إلى أن نصل إلى قوله: ﴿من الجنة والناس﴾، على أن نستعين بالله من الشيطان الرجيم، قبل أن نقرأ أي آية من القرآن".

وعلى الجملة، فقد وُفِّق الشيخ الشعراوي في تعامله مع النص القرآني شرحاً وتبياناً ما لم يوفق الكثير إليه، ونفع الله به خلقاً كثيراً.

جهوده العلمية

ترك الشيخ الشعراوي للمكتبة الإسلامية –غير خواطره التفسيرية– العديد من المؤلفات القيمة، التي تعتبر زاداً للمسلم في خضم هذه الحياة. من تلك المؤلفات نذكر التالي: (الإسراء والمعراج)، و(الإسلام والفكر المعاصر)، و(الإسلام والمرأة عقيدة ومنهج)، و(الشورى والتشريع الإسلامي)، و(الطريق إلى الله)، و(المرأة كما أرادها الله)، و(معجزة القرآن)، و(من فيض القرآن)، و(المنتخب من تفسير القرآن)، وغير ذلك من المؤلفات المكتوبة كثير.

وللشيخ –غير المؤلفات المكتوبة– تسجيلات مسموعة ومرئية، يأتي في مقدمتها (خواطر الشعراوي)، وهي خواطر محورها الأساس أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم وشمائله، إضافة إلى تسجيلات صوتية موضوعها (قصص الأنبياء) عليهم السلام، وقبل هذا وذاك تسجيلات حول (خواطره القرآنية) ومما ينبغي أن يشار إليه هنا، أن التفسير المطبوع للشيخ الشعراوي، لم يضعه هو نفسه، وإنما جمعته بعض دور النشر من تسجيلاته الصوتية، وقام بعض علماء الأزهر بمراجعته وتخريج أحاديثه.

جهوده الدعوية

لم يكن الشيخ الشعراوي مجرد مفسر للقرآن الكريم فحسب، بل نشط أيضاً في مجال الدعوة إلى الله، وأبلى في هذا الجانب بلاء حسناً، وشد الرحال داعياً إلى الله على بصيرة، وكان خير سفير للإسلام في كل مكان وطأته قدماه. ومن الدول التي قصدها الشيخ داعياً إلى الله العديد من الدول الأوربية، وأمريكا، واليابان، وتركيا، وأغلب الدول الإسلامية، حيث دعا إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وبلغ رسالة الإسلام خير بلاغ، واستمر على ذلك حتى أتاه اليقين. فكان بحق من خير الدعاة إلى الله في هذا العصر.

قالوا عن الشيخ:

لقد قيل عن الشيخ الشعراوي في أثناء حياته وبعد مماته الكثير الكثير، نقتبس غيضاً من فيض:

فا أحمد بهجت، يصف الشيخ الشعراوي، بأنه "كان واحداً من أعظم الدعاة إلى الإسلام في العصر الذي نعيش فيه. . .والمَلَكة غير العادية التي جعلته يُطلع جمهوره على أسرار جديدة وكثيرة في القرآن. وكان ثمرة لثقافته البلاغيه التي جعلته يدرك من أسرار الإعجاز البياني للقرآن الكريم ما لم يدركه الكثيرون. وكان له حضور في أسلوب الدعوة، يُشرك فيه جمهوره، ويوقظ فيه ملكات التلقي".

أما الدكتور محمد عمارة فيقول: "الشعراوي قدَّم لدينه ولأمته الإسلامية والإنسانية كلها أعمالاً طيبة، تجعله قدوة لغيره في الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة".

وقال الشيخ سيد طنطاوي: "كان له أثر كبير في نشر الوعي الإسلامي الصحيح، وبصمات واضحة في تفسير القرآن بأسلوب فريد، جذب إليه الناس من مختلف المستويات الثقافية".

وقال الشيخ القرضاوي: "لا شك أن وفاة الإمام الراحل –طيب الذكر– الشعراوي تمثل خسارة فادحة للفكر الإسلامي، والدعوة الإسلامية، والعالم الإسلامي بأسره. فقد كان رحمه الله رمزاً عظيماً من رموز ذلك كله، وخاصة في معرفته الشاملة للإسلام، وعلمه المتعمق، وصفاء روحه، وشفافية نفسه، واعتباره قدوة تحتذى في مجال العلم والفكر والدعوة الإسلامية" .

رحلته الأخيرة

بعد جهد كبير في مجال التفسير، والدعوة إلى الله، ألقى الشيخ الشعراوي عصا التسيار، وفارق الدنيا في التاسع عشر من شهر ذي الحجة، عام (1418هـ)، الموافق السابع عشر من أبريل عام (1998م) . وقد تركت وفاته أثراً عميقاً في نفوس المسلمين كافة، وصدى كبيراً في أقطار الإسلام عامَّة، وخسرت الأمة بوفاته عَلَماً من أعلامها، وداعية من دعاتها .

وللشيخ مؤلفات علمية عديدة منها: معجزة القرآن – الأدلة المادية على وجود الله – أنت تسأل والإسلام يجيب – الإسلام والفكر المعاصر – قضايا العصر – أسئلة حرجة وأجوبة صريحة.

الملامح العامة لفكر الشعراوي وتفسيره

يتكون تفسير الشعراوي، والذي يُفضّل مؤلفه الشيخ مُحمَّد متولي الشعراوي تسميته "خواطر حول القرآن الكريم" من 20 مجلداً، يقول الشيخ في مقدمته: "خواطري حول القرآن لا تعني تفسيره، وإنما هي هبّات صفائية تخطر على قلب مؤمن، في آية أو بضع آيات" . وللشيخ الشعراوي أسلوب فريد في التفسير؛ يجمع بين أصالة التفاسير القديمة، ومعاصرة الواقع العلمي المبتكر، كما أنّ له باعاً طويلاً في التوفيق بين الدين والعلم، وربط حقائق الإسلام بأحدث النظريات العلمية المعاصرة.

واستطاع أن يؤصل منهجاً قوياً في هذا الباب؛ تتجلى من خلاله روائع الأحكام القرآنية، وتتضح به أوجه الإعجاز كاملة في النص، مما جعل تفسيره للقرآن الكريم مقنعاً ومنطقياً واقعياً وطليقاً، خاطب به العَالِم والمثّقف والأميّ والمتخصص. واعتمد الشعراوي في تفسيره على عدّة عناصر، ومن أهمها ما يأتي: الاعتماد على اللغة في فهم النص القرآني، والكشف من خلالها عن فصاحة القرآن، وسر نظمه.

التركيز على عوامل الإصلاح الاجتماعي. رد شبهات المستشرقين.

ذكر تجاربه الشخصية من واقع الحياة.

المزج بين العمق والبساطة؛ من خلال ضرب المثل ومحاولة التقريب والتمثيل.

الاستطراد الموضوعي.

اعتمد في تفسيره على عدة عناصر من أهمها:

1 اللغة كمنطلق لفهم النص القرآني.

2 محاولة الكشف عن فصاحة القرآن وسر نظمه.

3 الإصلاح الاجتماعي.

4 رد شبهات المستشرقين.

5 يذكر أحيانا تجاربه الشخصية من واقع الحياة.

6 المزاوجة بين العمق والبساطة وذلك من خلال اللهجة المصرية الدارجة.

7ضرب المثل وحسن تصويره.

8 الاستطراد الموضوعي.

9 النفس الصوفي.

10 الأسلوب المنطقي الجدلي.

11 في الأجزاء الأخيرة من تفسيره آثر الاختصار حتى يتمكن من إكمال خواطره.

قليلون هم الذين يؤثرون فى غيرهم من الناس، بل وأقلهم مَن يفوق غيره فى التأثير، تأثيراً يتجاوز حدود المكان والزمان وينفذ مباشرةً إلى الأفئدة والوجدان. فهؤلاء كالنجوم الوضَّاءة التى بها يُهتَدَى، ونوادر قلَّما يجود الزمان بمثلها.

من هذه الشخصيات الملهمة النادرة فضيلة الإمام محمد متولى الشعراوى، شيخ المُفسّرين الذي اهتدت به قلوبٌ كثيرة حائرة، وجُبِرَت به عقولٌ كانت عن الحق زائغة.

آثاره

لقدأورثنا المرحوم الشيخ محمد متولي الشعراوي عدداً من المؤلفات والأعمال التى تُعَد منهلاً موسوعياً للخاصة والعامة على السواء فى كافة العلوم الإسلامية تقريباً؛ فى الدعوة والتفسير والسيرة والحديث... نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر معجزة القرآن – الأدلة المادية على وجود الله – جامع البيان فى العبادات والأحكام – الحلال والحرام – هذا هو الإسلام – الشورى والتشريع فى الإسلام – الإسلام والفكر المعاصر –المرأة فى القرآن الكريم –فقه المرأة المسلمة – الرزق – الشيطان والإنسان – السحر والحسد – القضاء والقدر – الغيب – مريم والمسيح عليهما السلام – الزمن بين الدنيا والآخرة – تعرَّف على أصحاب الجحيم – ونهاية العالم. تُضَاف إلى ذلك الكتب التى أعدَّها آخرون واعتمدوا فى قوامها على ما جاد به الإمام من دُرَر، والتى من أشهرها الفتاوى والأحاديث القدسية.

بيد أنه على الرغم من كثرة الآثار والكنوز التى أورثنا إياها فضيلةُ الإمام، إلا أن دُرَّتها القَيِّمة تمثلها سلسلة خواطره الشهيرة حول القرآن الكريم (المعروفة بتفسير الشعراوى). ويُذكَر أن فضيلته قد شرع فى تلك السلسلة فى النصف الأول من سبعينيات القرن الماضى، وذلك عبر برنامج "نور على نور" الذى

ظل فيه الضيف الدائم على مدى عشر سنوات. وتجدر الإشارة إلى أنه عبر هذا البرنامج، عرف الناس الشيخ الشعراوى، وتوثقت صلتهم به، ومحبتهم له، وذاع صيته فى مصر والعالم العربى والإسلامى، وانتقلت خواطره البديعة من الشاشة المصرية إلى إذاعات وشاشات العالم الإسلامى كله تقريباً

. ولعلَّ أحد أهم العوامل التى عجَّلت بسرعة شهرته هو صفة المحدودية التى اتسمت بها قنوات التلفاز فى حينه، وكذا محدودية الشيوخ ذائعى الصيت آنذاك، على النقيض ممَّا أضحت عليه الحال فى السنوات الأخيرة.

وحرىٌ بنا الإشارة فى هذا المقام إلى أن الشيخ رحمه الله قد استمر فى إلقاء أحاديث التفسير إلى أواخر حياته، وقُبَيْل أن يمنعه المرض الذى اعتراه قبل وفاته بخمسة عشر شهراً. ومع ذلك، لم يُتِمّ – رحمه الله – خواطره التفسيرية جرَّاء المَنيَّة التى وافته فحالت بينه وبين ذلك. والمُطّلِع على مجلدات التفسير المنوطة بفضيلة الإمام، يجد أنها تمتد من سورة الفاتحة وحتى نهاية سورة الممتحنة (فى الجزء الثامن والعشرين)، إلى جانب كتيبٍ منفصل خاص بالجزء الأخير من القرآن الكريم (جزء عمَّ–

مواطن الإلهام

بفضل الله تعالى ورحمته، تهيأت أسباب النجاح للإمام الشعراوى، وكان جوهرها أنه لم ينطوِ على نفسه علماً وتعلماً؛ إذ بعد أن حصَّل العلوم حاول إيصالها لغيره فى بساطةٍ وتواضع، وسار يحدث الناس بما علمه إياه الله سبحانه وتعالى، وذلك بكل تفانٍ وإخلاص، ودون كبر أو احتقار. لقد كان –رحمه الله– رجلاً مخلصاً عالماً عاملاً، محاولاً التأسِّى برسول الله صلى الله عليه وسلم والتخلُّق بخلقه والتأدّب بآدابه حتى يكون موافقاً لأمر الله ونهيه، إلى أنْ أضحى آية فى ذاته، وآية فى جميع أحواله؛ فى حركاته

وسكناته وخواطره، وكانت الثمرة الطيبة لذلك أنْ كان مُلهِماً لمَن عايشوه ولمَن خبروا فيض آثاره وأنوارها .

وفى هذا السياق، نجد الدكتور/ إبراهيم البطّاوى، الأستاذ بجامعة الأزهر سابقاً ، يذكر فى مقدمته لكتاب الفتاوى الذى أعدَّه الدكتور/ السيد الجميلى، والذى جرى مضمونه بما فاض به الشيخ الشعراوى من أجوبة شافية – نجده يُجمِل السر فى كون الشيخ رحمه الله مُلهِماً لغيره، فيقول: "الشيخ محمد متولى الشعراوى ظاهرة من ظواهر الروح فى هذا العصر المادى من حيث سلوكه الشخصى، وطريقة تناوله لموضوعات أحاديث تنساب فيها مكنونات تحصيل عمره، مع إشراقات إلهامات يُصغِى فيها وجدانُه طويلاً إلى هواتف القلب، ونبضات الروح، ثم يسارع فيصوغها فى تلك القوالب البيانية الأخَّاذة من رحيق التعبير الشائق الذى اشتُهِر به. ومن هنا ، يُفهَم عنه روَّاد سماعه من الملايين على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية والثقافية؛ فاتسع نطاق الإقبال عليه من بين جوعى الروح وإشراقاتها ، فى عصرٍ ضربت فيه ظلمات المادة وموجاتها العالية على كل دروب الحياة، حتى وصلت إلى كثيرٍ ممَّن يعملون فى حقل الدين ذاته؛ فجاءت أنظار بعضهم وكأنها تخبطات مَنْ رَكِبه الشيطان من المسّ... ومن هنا كان الشباب أسرع من الشيوخ إلى الارتواء من هذا النهر الشعراوى الرقراق؛ لأنه وجد فيه الصدق الذى افتقده فى الأكثرين، كما وجد فيه غذاءه الروحى، ودقائق الحاضر بآماله، ونبضات حياته فى الشرع الحنيف بعد طول اغتراب...]فـ[إذا تحدث الرجل على سجيته، فإن اللفظة البارعة والجملة البليغة والحركة المعبَرة تنفذ إلى العقول والقلوب معاً فى وقتٍ واحد".

ومن بين ثنايا هذا الثناء المُجمِل والوصف البديع، يمكننا القول أن عناصر الإخلاص وصفاء السريرة وصدق المقالة التى امتاز بها الشيخ –رحمه الله– لم تكن وحدها العوامل المُفضية إلى ذيوع سيرته وانتشارها، وإنما تضافر معها عنصر فى غاية الأهمية؛ ألا وهو الاجتهاد الذاتى –عبر توفيقٍ إلهى– لمحاولة الاستفادة من قضايا الحياة وتمحيصها وتفنيدها لخدمة الدين الإسلامى ودعوته. تلك العملية التى كان لا بد منها فى زمنٍ كثُرت فيه الفتن والأفكار المُضلَلة والانبهار بالعوامل المادية البحتة التى نُسِبَت كسبب للتطور والتقدم الذى يعيش فيه الغرب، والذى ترنو شعوب العالم أجمع إلى معايشته مثلهم.

وفى هذا السياق، يُلاحِظ مَن اطَّلع على أيٍ من آثاره الكريمة، لا سيَّما تحفته التفسيرية "خواطر الشعراوى"، حرصه الشديد على ربط أحاديثه بالاكتشافات والابتكارات التى بلغتها آفاق التقدم العلمى حتى عصره، وكذا بمساعيه الحثيثة على التأكيد على عدم وجود أى نوعٍ من التعارض بين ما جاء فى كتاب الله العزيز وبين مظاهر التقدم التى انطوت عليها هذه الآفاق، وأن هذه المظاهر لا تعدو أن تكون صورة حية لما جاء فى الكتاب العزيز منذ أكثر من 1440 عاماً. وقد يُجدِى التأكيد هنا على أنه لا يخفى على أحدٍ أن العقود التى عاشها فضيلته قد عجَّت بشتى أنواع الأيديولوجيات والمذاهب المادية، ما ولَّد شعوراً بالعبثية والضياع فى جوٍ مليء بالسلوكيات التى لا تمت للقيم بأدنى صلة. فكأنما جاء –رحمه الله– لينبه على التمسك بأوامر الله تعالى واجتناب نواهيه لئلّا ننسى أنفسنا فى التيار المادى ومظاهره. وكأنما أودع الله تعالى فيه العلم والقبول وأحياه ليقوم بهذه المهمة التى كان الناس بلا شك فى حاجة شديدة لها، حتى أن البعض يذكر الشيخ الشعراوى باعتباره أحد المُجدَدين الذين بعثهم الله لتجديد أمور دين الأمة الإسلامية

وتجدر الإشارة ارتباطاً بهذه النقطة المحورية إلى أن الشيخ –رحمه الله– لم يكن يحبّذ فكرة إطلاق لفظة "تفسير" على عمله المنوط بتوضيح معانى القرآن الكريم، وإنما آثر رحمه الله استخدام كلمة "خواطر" بدلاً منها؛ وكانت له فى ذلك وجهة نظر جليلة؛ إذ إن القرآن الكريم أكبر من أن يفسّره بشر، ولو كان الحق سبحانه وتعالى يريد أن يتم تفسيره بواسطة أحد من البشر، لكان أوْلَى البشر بذلك هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الذى أُنزِل القرآن على قلبه. لكن الرسول عليه السلام لم يفسر إلا الآيات التى تختص "بالأحكام" التى لا تختلف فى عصرٍ دون عصر؛ التى تقول للمرء أنه إنْ فعل كذا دخل الجنة، وإنْ لم يفعل كذا دخل النار. أمّا الأسرار الكبيرة كتلك المتعلقة بالكون وبالوجود، فقد تركها صلى الله عليه وسلم للأزمنة الآتية، ولنشاطات العقل البشرى التى تختلف وتتنوع من عصرٍ إلى آخر. ولذلك، بقى القرآن حياً متجدداً، تفيض آياته بالإشراقات، ويفيض عطاؤه من المعجزات على كل العصور. ومن هذا المنطلق، يمكن لنا استشفاف الدافع الجوهرى وراء إصرار الشيخ –رحمه الله– على ضرورة الإتيان بالآيات البشرية والكونية المُؤكَدة على صدق الآيات القرآنية ليزداد متبعو الحق إيماناً، وليهتدى الزائغون عنه إليه.

بالإضافة إلى ما سبق، كان الشيخ –رحمه الله– حريصاً على استعمال لغة سلسة يفهمها العوام قبل الخواص؛ حتى أن البعض قد عدَّ الإمام –رحمه الله– أول مَن قدَّم علم الرازى والطبرى والقرطبى وابن كثير وغيرهم سهلاً ميسوراً. فهو قد حوى ووعى كل ما خلَّفه هؤلاء من أعمال جليلة، فى شتى بحور العلوم الإسلامية والعربية، وعكف على إيصال كل ما حصَّله بأسلوبٍ لا صعوبة فيه ولا تعقيد إلى العوام باللغة التى يفهمونها. ومن ذلك على سبيل المثال قوله فى الآية السادسة والثلاثين من سورة سبأ "قُلْ إِنَّ

رَبى يَبْسُطُ الرِزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَاسِ لَا يَعْلَمُونَ"): أى "قُلْ" لمَن يغتر بكثرة الأموال والأولاد: "إِنَّ رَبى يَبْسُطُ الرِزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ". . يَبْسُطُ: يُوسِع الرزق بكرمه، ويَقْدِرُ: يعنى يضيِّقه على مَن يشاء بحكمته تعالى. والرزق لازمة من لوازم الربوبية التى خَلَقَت، والتى استدعت الإنسان للوجود، فلا بد أن تضمن له مقومات حياته. . لكن الرزَّاق سبحانه لا يرزق الناس جميعاً "بمسطرة" يعنى بالتساوى؛ لأن الله تعالى يريد أن تكون المجتمعات متعاونة متكافلة، ولو أن كل إنسان كان عنده ما يكفيه ما احتاج أحدٌ إلى أحد، وما حدث فى المجتمع هذا الترابط وهذا الاتصال الجماعى. . ولا بد أن يكون ترابط المجتمع ترابط حاجة، لا ترابط تفضُّل، فلو افترضنا أننا جميعاً تخرجنا فى الجامعة أو أخذنا الدكتوراه، فمَن "يكنس" الشوارع، ومَن يمسح الأحذية؟ لو جعلنا هذه الأعمال تفضُّلاً من بعضنا ما قَبِلها أحد .

إن الرجل المتعجرف أو المتكبر أو الباشا لو عاد إلى بيته فوجد به رائحة كريهة، فسأل فقالوا: مشكلة فى الصرف لا شك أنه لن يهدأ حتى تنتهى هذه المشكلة، وربما ركب سيارته، وذهب بنفسه إلى السباك ليخلصه من هذه المشكلة. . نقول فى هذه الحالة: إن السباك فاضل على الباشا فى هذا الوقت، لأن الله أعطاه قدرة على نفسه لا يملكها الباشا أو حامل الدكتوراه، وهذا السباك ما تحمَّل مثل هذا العمل إلا لحاجته إليه وإلا ما قَبِلَه. لذلك أحسن أبو العلاء المعرى حين قال:

الناسُ للناسِ من بدوٍ وحاضرةٍ

بعضٌ لبعضٍ وإنْ لم يشعروا خَدَمٌ

وهذه الخدمة تقوم على التداول، فالحق سبحانه لم يجعل ذرية كلها خادمة، وذرية مخدومة، إنما أنت خادم فى شىء ومخدوم فى شىء آخر، وهكذا كلنا خادم، وكلنا مخدوم، ليعلم الإنسان أياً كان أنه ابن أغيار، وأن سيادته ليست ذاتية فيه، فإنْ كان هو الأعلى عليه أنْ يُقدِّر هذا العلو، ويعمل له ليظل على علوِّه، فإنْ رأى الأدنى منه فلا يحقره، بل يُقدِّر له مهمته فى خدمته، وأنه سيحتاج إليه فى يومٍ ما فى عملٍ لا يقدر هو عليه..."

هذا، ويُلاحَظ إجمالاً أن أسلوب الشيخ فى أحاديثه وخواطره قد انطوى بشكلٍ عام على عدة عناصر، كانت مُعِيناً له على الإمساك بتلابيب الشىء وجوانبه، من أهمها: استخدام اللغة وآدابها كمنطلق لفهم النصَّيْن القرآنى والنبوى؛ محاولة الكشف عن فصاحة القرآن وسر نظمه؛ رد شبهات المستشرقين بالاستعانة بالأسلوب الجدلى المنطقى؛ ذكر تجاربه الشخصية أحياناً من واقع الحياة؛ المزاوجة بين العمق والبساطة باستعمال اللهجة المصرية الدارجة؛ ضرب المثل وحسن تصويره؛ الاستطراد الموضوعى؛ والنَفَس الصوفى.

وإيجازاً، يصف أحدهم أسلوب الشيخ -رحمه الله- بكلماتٍ بديعة فيقول: "كان إذا جلس يفسر كأن كلامه حبات لؤلؤ انفرطت من سلكها فهى تنحدر متتابعة فى سهولة ويسر، وكان رحمه الله- فى تفسيره كأنه غوَّاصٌ يغوص فى بحار المعانى والخواطر، ليستخرج الدرر والجواهر، فإذا سَمِعْت عباراته، وتتبّعْت إشاراته، ولامَسَتْ شغافَ قلبك خواطرُه الذكية، وحرّكت خلجات نفسك روحانياتُه الزكية قلتَ: إنه لَقِن معلِّم، أو فَطِنٌ مُفَهِّم، لا يكاد كلامه يخفى على سامعه مهما كان مستواه فى العلم، أو قدرته على الفهم، فهو كما قيل السهل الممتنع. وعلى الرغم من أن علم التفسير علمٌ دقيق، وغالباً ما يُقدَّم فى قوالب

صارمة، ولغة صعبة عالية، إلا أن الشيعراوى نجح فى تقريب الجمل المنطقية العويصة، والمسائل النحوية الدقيقة، وكذلك المعانى الإشارية المُحلَقة، ووصل بذلك كله إلى أفهام سامعيه، حتى باتت أحاديثه قريبة جداً من الناس فى البيوت، والمساجد التى ينتقل فيها".

ومّمَا سبق، دون الاقتصار عليه بالطبع، يتبيّن لنا أن الشيخ –رحمه الله– كان ذا شخصية موسوعية مُطَّلِعة على كافة العلوم البشرية تقريباً لرغبته فى تكوين صورة شاملة عن القضية أو المسألة محل البحث، وفق سرد منطقى عقلانى سَلِس، بحيث لا يبقى بعد ذلك أى أثر للشك أو الظن، وإنما اليقين التام. وعلى هذا النهج، حاول التابعون مسايرة الشيخ –رحمه الله– والاطّلاع على ما أمكنهم من شتى العلوم والفنون لتوكيد صدق النصوص القرآنية ونظيرتها النبوية الشريفة، وإقامة الحجة على مَن تنكَّر لها وأعرض عنها، ويتضح هذا بجلاء عند متابعة الحلقات الدينية الشائعة المعنية بتفسير آيات القرآن الكريم أو بمسألة "الإعجاز العلمى فى القرآن الكريم" التى تنتشر على شاشات التلفاز فى الوقت الحالى. ويكأن الشيخ رحمه الله كان هو المفتاح الذى أرسى هذا النهج فى التفسير وفى عرضه لآيات الله عزوجل. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا النهج قد آتى أكله إلى حدٍ بعيد؛ إذ لم يعد أخذه فى الآونة الأخيرة مقتصراً على شيوخ الإسلام فقط، بل انتشر وأخذ به حتى غير المسلمين؛ فنجد برنامجاً شهيراً مثل "There Is No Clash" يعكف فقط على الإتيان بالآية الكونية التى اكتشفها العلم حديثاً، ويؤكد عليها مّما جاء به القرآن منذ أكثر من 1440 عاماً على يد رجل أمَى لم يُعلّمه أحدٌ من العالمين.

شكوكٌ وشبهات

إن من أهم مواطن تميز وإلهام شخصية الإمام –رحمه الله– هو سَمْتَه الوَسَطِىّ المُعتدِل فى أحاديثه المختلفة، مما كان يؤدى إلى نفوذه المباشر إلى قلوب الناس، ذلك لأنه لا يخرج عمَّا جُبِلَت عليه الفطرة البشرية من نبذ العنف والتطرف وتحبيذ السلام والقول الحسن. ومع ذلك، فإن هذا السَمْت على وجه الخصوص قد شهد ما يكفى من الطعن فى الآونة الأخيرة؛ حيث ظهر مَن يتهم الشيخ بالتشدد والتطرف، وأن أحاديثه لم ينتج عنها سوى الأفكار الهدَّامة الآكلة للحقوق والحريات والداعمة للتسلط والاستبداد وإثارة الفِتَن وتفتيت الأوطان. وبينما يتهمه البعض هذه الاتهامات بناءً على قراءة مُجتزَأة لبعض فتاويه ومواقفه وشروحاته، فإن البقية تتهمه جزافاً دون أية قراءة تُذكَر لها. والحق أن بعضاً من هذه الاتهامات ليس حديثاً، بل قد مضى عليه أكثر من ثلاثة عقود على الأقل، فيما تداوله بالطبع المُجرَحون حديثاً بشكلٍ أعمى، دون نظر أو مراجعة. ومن جانبنا، فقد ارتأينا – بغية استجلاء هذه الاتهامات ومعرفة أبعادها – أنه من الأفضل القيام بسردها فى عدة نقاط، بينما نُورِد ما يتعلق بها من دفوعٍ على لسان الإمام نفسه، ممَّا أمدتنا به صفحات مؤلفاته وآرائه، لأجل درء الشكوك والشبهات بصورة قاطعة.

أولاً: خيانة الأمة وتغييب وعيها لأغراض سياسية:

لقد نسب البعض هذه التهمة الطاعنة فى وطنية الشيخ بناءً على واقعة سجوده شكراً لله إثر سماعه لنبأ الهزيمة فى حرب عام 1967. زِيدَ هذا الاتهام لاحقاً باتهام الروائى الشهير يوسف إدريس، فى كتابَيْه "فقر الفكر وفكر الفقر" و"إسلام بلا ضفاف"، بأن الشيخ كان أحد الذين كانوا يقومون بـ "إحلال نوع من الدعاية الإسلامية لصنع غطاء يستطيع السادات أن يصطلح به مع اليهود ويُسلِم مصر –ومن ثَمَّ العرب– لأمريكا، وبالتالى لإسرائيل"، معتقداً أن عكوف الشيخ على تفسير آيات القرآن الكريم وتجديد عقيدة المسلمين يجذب الشعوب الإسلامية بعيداً عن فكرة القومية والوطنية والتمسك بالأرض، وأنه يساعد

الأعداء فى مهمتهم؛ إذ "بعد موت عبد الناصر وغياب قائد القومية، بدأت تنبت لدى المحافل الاستعمارية فكرة إحلال "الفكرة الإسلامية" محل "القومية العربية". . لتسهيل معركتها مع العرب والمسلمين؛ فالإسلام الذى تريده أمريكا يصبح الانتماء فيه للعقيدة وليس للأرض. . إسلام تصبح مشكلة المسلم فيه هى أنه هو المخطىء، وهو المُقصَر فى حق ربه وشريعته، وأن عمله الأوحد والوحيد هو أن "يعود" مسلماً، نقياً، طاهراً". ورغم إدراك الكاتب لأن يكون تحليله ذلك محل استنكار الكثيرين، إلا أنه يقول بأن "الوقائع التاريخية الثابتة تؤكد أن الأمريكان لم يقفوا أبداً ضد قيام حكم إسلامى إيرانى، بل إن إسرائيل نفسها وجدت فى قيام دولة إسلامية أدعى لحجتها فى قيام دولة يهودية .

وفى الكتاب الموسوم "فقر الفكر وفكر الفقر"، يقول إدريس: إنه "حين نجح عبد الناصر فى القضاء على الإخوان المسلمين؛ ليس فقط بتصفيتهم وتصفية جهازهم السرى الرهيب، وإنما بتجنيد مصر كلها والعرب كلهم لمقاومة العدو الغاشم، والقيام برسالة الإسلام الحقيقية فى دحر الظلم الأجنبى عن الأرض والنفس والمال والبنين. حين حدث هذا، قامر الحكام على فلول الإخوان وتبنوهم وبدءوا على مهلٍ يخلقون دعوة جديدة. . ومن فكر سيد قطب. . ابتكروا مسألة تكفير الناس بتهمة عدم طاعة الله، ونُشِرَت جماعات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وجماعات التكفير والهجرة. . ووُضِعَت القيود الرهيبة على وسائل الإعلام والصحافة حتى لا يتسرب إليها أى كلمة تجعل الإسلام دين كفاح العدو. . وكان طبيعياً أن ينشأ لهذه الدعوة المُغرِضة "نابغة" اسمه محمد متولى الشعراوى، يتمتع بكل خصال راسبوتين المسلم من قدرة على إقناع الجماهير البسيطة وقدرة على التمثيل والحديث بالذراعين وتعبيرات الوجه، والقدرة على جيب مفتوح دائماً للأموال، باختصار، قدرات أى ممثل نصف موهوب. ولم يكن

سخفاً أبداً أن "يكتشف" أحمد فراج، الإخوانى السابق، والإذاعى المدلل، هذا الداعية فى برنامج كان اسمه "نور على نور". . برنامج لم يحدث أن شاهدتُه ووجدت "عالماً دينياً يذكر كلمة الأعداء أو "إسرائيل" أو أمريكا، أبداً، وكأن لا وجود لهم بالمرة. . وهكذا جاء الشيخ شعراوى الذى له الآن "عام" يفسر فى جزء محدود جداً من سورة البقرة فى التليفزيون المصرى وفى التليفزيونات العربية. . والذى أيّد السادات فى ذهابه للقدس و"كامب ديفيد"، وخرج معه يحيى المرتزقة المتظاهرين المهنئين له بعودته من إسرائيل عاصمة أعداء المسلمين وأعداء العرب، بعد اتفاقه معهم على اغتيال حقوق العرب والمسلمين. . كما دافع عن السادات وقال عنه فى مجلس الشعب المصرى: "إن هذا الرجل لا يُسأل عمّا يفعل". . ولم يأبَه الشيخ الشعراوى لـ الانتقادات الحادة التى تلقاها جرّاء ذلك[، فقد كان هدفه منذ البداية واضحاً، أن يرتكن بظهره إلى حكومة السادات القائمة، وأن يُبشّر بإسلام غريب، يجعل مشكلة المسلم تنحصر فى ذاته وطريقة عبادته، ولا يأبَه أبداً لأرضه أو عدوه وعدو المسلمين، تنفيذاً لأوامر سادته وأمرائه؛ بحيث إن مذابح لبنان كانت ولا تزال، بينما الشيخ شعراوى لا يزال يفسر فى صفحتين فقط من سورة البقرة" .

وهذه الاتهامات مردود عليها بما يلى:

- أن العمل الذى عكف عليه الشيخ رحمه الله – من حيث توضيح معانى القرآن الكريم – كان نابعاً من منطلق دينى بحت؛ إذ كان معنياً بتفسير آيات القرآن بصورة محضة خالية من أى توجهات سياسية. ولو كان الأمر كما يدّعى إدريس من حيث كون عمل الشيخ تغييباً لعقول الأمة عن قضاياها السياسية، لكان ذلك العملُ لحظياً ولم يكن قد استمر إلى قبيل وفاته فى النصف الثانى من التسعينيات. وفى حين أننا نعطى العذر لإدريس من حيث غيرته الشديدة

على الأراضى العربية وانتهاكها من قِبَل المستعمرين المغتصبين، فإننا لا نسلب الشيخ غيرته هو الآخر على بلاده العربية، لاسيَّما وأننا نذكر له موقفه الشهير تجاه الاحتلال الإنجليزى لمصر، حينما انضم فى فترة دراسته بالأزهر الشريف إلى الحركة الوطنية المُندِّدة بالاحتلال الإنجليزى، والتى كان يُلقِى من خلالها بالخطب الحماسية فى ساحات الأزهر وأروقته، ما عرَّضه للاعتقال حينها، الأمر الذى لم يُزِده إلا صلابة وتماسكاً، حيث واصل مع زملائه مقاومة الاحتلال؛ بدعوى أنها "فرض" على كل مسلم ومسلمة، شاباً كان أم شيخاً . كما أنه ألقى قصيدة فى عام 1954 عقيب توقيع اتفاق ثلاثى فى مكة المكرمة بين مصر وسوريا والسعودية ضد إسرائيل، أعرب فيها عن تأييده لهذا الاتفاق، فيما هاجم وعد بلفور الذى زرع إسرائيل فى قلب الوطن العربى، ومكَّن الصهاينة من أرض فلسطين. فضلاً عن ذلك، فإنه –رحمه الله– قد سافر فى عام 1966 إلى الجزائر، لمساعدة حكومتها فى التخلص من آثار الاستعمار الفرنسى، عبر الإشراف على وضع مناهج دراسية جديدة باللغة العربية.

- إذا كان عمل الشيخ يهدف إلى تحقيق الاستراتيجية الصهيونية كما يدَّعى إدريس، فإن الذى يُفترَض فيه مجابهة هذه الاستراتيجية هى القيادات السياسية للبلدان العربية، فالساسة هم مَن بيدهم مقاليد الأمور فى هذه البلدان. ثم إن المرء ليعجز عن تفسير ادعاء وجود علاقة بين شرح آيات القرآن الكريم واستراتيجية العدو؛ لاسيَّما وأن عملية تجديد العقيدة الإسلامية التى آل الشيخ –رحمه الله– على نفسه القيام بها، تتطلب بالضرورة مجابهة الأعداء والمغتصبين. ولكن من الواضح أن إدريس كان متعجلاً تفسير الشيخ الذى لم يكن قد أمضى سوى "عام" –

على حد تعبيره – فى تفسير جزء محدود جداً من سورة البقرة فى التليفزيون المصرى وفى التليفزيونات العربية. ثم إذا كان الشيخ يقوم بتغييب عقول المصريين – بالتواطؤ مع السادات – كما يدَّعى المدَّعون، فلمَ وافقت واستمرت البلدان العربية فى إذاعة برنامجه المعنِى بشرح آيات القرآن الكريم؟!

- إن قرار الشيخ بدعم معاهدة السلام التى أبرمها السادات مع إسرائيل، والذى يتضح جلياً أنه يتناقض مع قرار إدريس من قبيل الرفض الشديد للمعاهدة بدعوى كونها خيانة للأمة وتفتيتاً للقومية العربية – نابع من اعتقاده الخاص كأى فردٍ فى الأمة. ولقد أبان الشيخ عن منطق قراره فى حوارٍ أجرته معه صحيفة القبس الكويتية فى عام 1987، حين سُئِل عن الفتوى التى تبيح للنظام السياسى القائم بالجنوح نحو السلم، وهل ما زال يعتقد أن السلام مع إسرائيل على طريقة كامب ديفيد قرار سليم؟ فأجاب الشيخ جواباً واضحاً خالٍ من التردد: "نعم ما زلت أُقِر، لأننا لم ندخل مسألة فلسطين على أساس من الدين، فكيف تطلبون أن أخرج منها على أساس من الدين؛ الأساس الذى دخلنا به فكر بشر لبشر، والأساس الذى خرجنا منه فكر بشر لبشر (يريد أنه أمر سياسى محض). فمَن جعل فكر البشر فى الدول الرافضة – أى للمعاهدة –أَوْلى من فكر الدول القابلة]لها؟"، مضيفاً: "أنا الذى أدفع الثمن، أنا الذى لا يوجد عندى بيت إلا وفيه ضحايا وفيه دم... فالذى عليه التعب هو الذى يعمل هكذا حتى يحمى نفسه.. ثم إنها مسألة سياسية، والدولة التى ندافع عنها، أول منهج فيها يقول أنها دولة علمانية، وما دمتم دخلتم بمنهج البشر دعوا كل بشر يفكر فى أن يخرج.. والناس التى تهوِّل المسألة ماذا صنعوا؟

ماذا صنع الرافضون من يوم توقيع الاتفاقية إلى يومنا هذا ؟ . . لا يمكن أن ينجحوا بعمل إلا إذا كانت مصر فيه.

- بالنسبة لمقولة "لا يُسأل عمّا يفعل"، فإنه من الجلى أنها مُنتَقَاة ومُقحَمَة كمحاولة لتبرير انضواء الشيخ تحت جناح السادات، وفق ما زيّن المدَّعون لأنفسهم. ولقد ذكر الأستاذ محمد المصرى فى كتابه "الشعراوى تحت قبة البرلمان" العبارة الكاملة التى قالها الشيخ؛ "والذى نفسى بيده لو كان لى من الأمر شئ لحكمت للرجل الذى رفعنا تلك الرفعة، وانتشلنا مما كنا فيه إلى قمة. . ألا يُسأَل عمّا يفعل. . إن الرجل الذى شجّع هذه الشجاعات المختلفة –- فى إشارة إلى ما قام به السادات من حركة التصحيح والتخلص من مراكز القوى – يجب أن نقدر كل قراراته وكل آرائه تقديراً فى مستوى ما وضعه الله فى أيدى البشر". ولقد أوضح الشيخ ذاته فى جلسة البرلمان بتاريخ 27 مارس 1978 "أن سوابق الرجل – أى السادات – تجعلنا نأتمنه على ما يتخذه من قرارات لأنه أثبت أنه رجل يريد أن يصحح أوضاعاً فاسدة. . وقد قصدت أنه "يجب ألا يُسأَل عمّا يفعل فى الأمور التى يرى فيها مصلحة، ولا يجب أن يعلنها للناس لأن الإعلان عنها أو معرفة أسبابها قد يفسد الهدف منها"، ثم وجه كلامه لمنتقديه: "إذا كان. . قد فهم منى غير ذلك، فإننى أستغفر الله مما فَهِم، وأستغفر الله فيما فَهِم" .

- فيما يرتبط بدعوى كون الشيخ أحد شيوخ السلطان، فإنه يُشَار هنا على وجه الخصوص إلى أن الشيخ رحمه الله – بعد استقالته من وزارة الأوقاف فى 4 أكتوبر 1978، وصدور قرار جمهورى بتعيينه من قِبَل السادات فى مجلس الشورى فى 28 أكتوبر المذكور – فإنه لم يقبل هذا التعيين،

ولم يذهب إلى مجلس الشورى فى الأول من نوفمبر لحلف اليمين الدستورية، واستمر مقعده شاغراً حتى انتهاء الدورة الأولى للمجلس، ولم يصدر اسمه فى دليل أسماء أعضاء المجلس الذى صدر فى عام 1981–1982. ومن الواضح لكل ذى لُبٍ أن الرجل لو كان شيخاً يجامل الحاكم، لما تباطأ فى قبول هذا المنصب، ناهيك أن يكون من العجيب على أى أحد رفضه.

- هذا، وبالنسبة لسجوده أيام الرئيس جمال عبد الناصر إثر هزيمة عام 1967، فإنه رحمه الله بيَّن أن "الهزيمة جاءت من عند الله لتصويب أخطائنا التى ارتكبناها . ومن هنا، وجب الشكر لله". . "إن رسول الله كان مع صحابته يوم "موقعة أحد"، ولم ينتصر المسلمون. . لقد أمر رسول الله "الرماة" يوم أحد بألا يتركوا أماكنهم. . لكنهم لم يسمعوا وخالفوا أمره. . ولو كانوا قد انتصروا مع مخالفتهم لطاعة رسول الله، لقالوا "خالفناه وانتصرنا"، فالهزيمة هنا جاءت لتصويب خطأ المسلمين الذين لم يطيعوا أمر الرسول، ولهذا أمر الرسول عليه السلام الناس يومها بأن يشكروا الله، وقال: "استووا حتى أُثنِى على ربى". . إن صلاة الشكر عند الهزائم والمحن هى أيضاً صلاة امتثال ورضاء بقضاء الله وقدره، وهى بذلك تُعد من قبيل النسك والعبادة فى مثل هذه الأحوال"، مضيفاً: "إن]هزيمة 67 كانت تصويباً من الله تعالى لكل أخطائنا، وأنها أحدثت زلزالاً هز الجميع، وأيقظ الوعى فى النفوس والعقول"، مشيراً إلى أن مصر كانت "فى أحضان روسيا التى كان لها فى مصر أماكن لا يستطيع أى مصرى أن يدخلها، ولا رئيس الجمهورية، ولو أننا انتصرنا ونحن فى أحضانها، لهان أمر الدين". . هذا إلى جانب أن الهزيمة "قد كشفت لنا عن وجه موسكو، وأوضحت لنا أن الاتحاد السوفيتى لم يأتِ ليساعدنا

ويعاونا لكى ننتصر. . بل جاء ليبقى، ونظل نحن فى حاجة إليه وإلى أسلحته. . كانت حساباته أن أمريكا لن تتخلى عن إسرائيل، وأن مصر ستبقى دائماً فى حاجة إليه".

ثانياً: الاتهام بالتطرف

لقد ظهر مَن يتهم الشيخ الشعراوى بأنه كان داعماً للتطرف ولأفكار الجماعات الإسلامية المتشددة التى خبرتها الأمة الإسلامية – ولا تزال – فى الآونة الأخيرة. وسواءٌ نشأ الاتهام المنسوب إليه من اختلاط الأمر على البعض بأنه كان على علاقة بجماعة الإخوان المسلمين التى يعاديها الكثير الآن، أو أنه ينشأ بشكلٍ عام جرَّاء سوءِ فهمٍ لتصريحاته فإن هذه الاتهامات مردود عليها بما يلى:

- لا يخفى على أحدٍ أن الشيخ –رحمه الله– كان مقدراً بشدة للنحاس باشا المعروف بوطنيته وبرئاسته لحزب الوفد. ولهذا، حمل الشيخ –رحمه الله– عضوية الحزب ليصير وفدياً. وما أنْ قَدِم حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، إلى القاهرة فى أواخر عشرينيات القرن الماضى، شاء القدر أن يصطحبه الشيخ الشعراوى، لتنشأ صداقة بينهما، بل وليكتب الشيخ بنفسه أول منشور لجماعة الإخوان المسلمين بعد انتقالها من الإسماعيلية إلى القاهرة، وذلك من منطلق دينى بحت. لكن لم يلبث أن دبَّ الخلاف بين الشيخ والجماعة حول شخصية النحاس باشا؛ فقد رأى فيه الشيخ رجلاً طيباً، وأنه أقرب زعماء البلد إلى الله، بل وألقى قصيدة مدحه فيها هو وسعد زغلول، فى "النادى السعدى" فى عام 1938، عقب خروج الوفد من الحكم فى العام السابق. ولكن لم يكن من أمر "البنا" إلا أن غضب لذلك، وفى تجمعٍ إخوانى حضره الشيخ، ذكر أحد الحاضرين: "هو – أى النحاس – أعدى أعدائنا، لأنه زعيم الأغلبية. . وهذه الأغلبية هى التى تضايقنا فى

شعبيتنا . . أما غيره من الزعماء وبقية الأحزاب فنحن "نبصق" عليها جميعاً فتنطفىء وتنتهى".

وعلى إثر ذلك القول، ودّع الشعراوى الإخوان إلى غير رجعة، وأعلن فيما بعد رفضه الواضح والقاطع لقيام أحزاب سياسية على أساس دينى: فـ "السياسة فكر بشرى ضد فكر بشرى آخر . . أما الدين فهو خضوع فكر بشرى لفكر سماوى . . والفرق كبير وواضح". وعندما عرض عليه الأستاذ أحمد الصباحى رئاسة حزب "الأمة"، سأله: "هل تدّعى أن كل الأمة معك؟". فضحك الصباحى وقال: "ولا حتى بعضها"! فردَّ الشيخ: "حسناً . . ما دام الأمر كذلك، فلماذا لا تتركنى للكل؟" .

- يُذكَر أن مؤيديه – رحمه الله – لمَّا عُرِضَت عليه وزارة الأوقاف وشئون الأزهر فى عام 1976، قد رأوا أنه يمكنه من خلال هذا المنصب دعم وتنظيم الدعوة الإسلامية بالحكمة والموعظة الحسنة، والتأكيد على معانى الإسلام السمحة، خاصة بعد انتشار الفكر المتطرف على يد جماعات التكفير والهجرة، التى قُتِل الشيخ محمد حسين الذهبى وزير الأوقاف الأسبق على يد أحد أعضاءها، وظهور مجموعة "صالح سرية" التى اقتحمت الكلية الفنية العسكرية. ومن البديهى أنه لو كان هناك أدنى شك فى وسطية الرجل واعتداله، لكان من المفترض ألا يؤيده أى أحد سوى المتطرفين أنفسهم .

- فى اللقاء الذى عُقِدَ فى الجامع الأزهر يوم الأحد 1 يناير 1989، ألقى الشيخ –رحمه الله– بياناً برفقة كلٍ من الشيخ محمد الغزالى و د. محمد الطيب النجار للرد على أمراء الجماعات الإسلامية وأعضاء جماعة التكفير والهجرة الذين كانوا يتهمون الناس زورًا وبهتانًا بالكفر ويحرّمون الانخراط فى

مؤسسات الدولة ومدارسها وجيشها باعتبار أنها دولة كافرة، وحذر فيه المصريين والمسلمين من خطورة الانزلاق وراء تلك الجماعات وأفكارها، مؤكداً على أن "دين الإسلام واضح وفطرى.. وأن خصوم الإسلام لم يقدروا على الإسلام بذواتهم.. فدخلوا عليه من أبنائه، وجعلوا لكل واحد منهم أملًا فى أن يكون أميرًا أو حاكمًا!"، مضيفاً "لذلك أعلنت دائماً أنى لا أريد أنْ أَحْكُمَ بالإسلام، ولكنى أريد أن يكون الإسلامُ أميراً علىَّ، وأن أكون محكوماً له بأى واحد من أدنى الأرض، لكنى لا أحب أنْ أحْكُمَ أنا بالإسلام؛ لأن طالب الولاية لا يُوَلَّى"، وقال أيضًا مستنكرًا منطق الجماعات التكفيرية: "مَن يقول عن مصر إنها أمة كافرة؟ إذا فمَن المسلمون؟ مَن المؤمنون؟ مصر التى صدَّرت علم الإسلام إلى الدنيا كلها، صدَّرته حتى للبلد الذى نزل فيه الإسلام، هى التى صدَّرت لعلماء الدنيا كلها علم الإسلام، أتقول عنها ذلك؟ ذلك هو تحقيق العلم فى أزهرها الشريف. وأمَّا دفاعاً عن الإسلام، فانظروا إلى التاريخ، مَن الذى ردَّ همجية التتار عنا؟ إنها مصر.. مَن الذى ردَّ هجوم الصليبيين على الإسلام والمسلمين؟ إنها مصر.. وستظل مصر دائمًا رغم أنف كل حاقدٍ أو حاسدٍ أو مُستَغِلٍ أو مُستغَل، أو مدفوع من خصوم الإسلام هنا أو خارج هنا". فَرَأْيُ الشيخِ فى هذا الأمر واضحٌ وجلىّ، ونذكر هنا أيضاً أن ذات المنطق الذى تكلَّم به قد استعمله من قبلُ فى إقناع ولده "سامى" لترك جماعة الإخوان المسلمين، وذلك بعد أن شاهد التحول الذى طرأ عليها –كما سلف بيانه– وقال له: "يا بنى.. أنت أخذت خير الإخوان.. فابتعد، وحجّم نفسك.. لأن المسألة انتقلت إلى مراكز قوى.. وإلى طموح فى الحكم.

- وتجدر الإشارة فى هذا السياق إلى أنه جرَّاء تصديه –رحمه الله– لهذه الجماعات بكل قوة وحسم، فقد تم اتهامه من قِبَلها بأنه من علماء السلطة، وردَّ على هؤلاء فى ذلك المؤتمر بقوله: "اعلموا جيدًا أننى –كما قال أخى الشيخ الغزالى– لست من علماء السلطة. . فأنا الوحيد فى مصر الذى ردَّ قرارات جمهورية. . ولم يستمع لها فى تاريخها كلها، ملكية أو جمهورية. . فلا يستطيع أحد أن يتهمنا أبدًا بأننا علماء سلطة"، مشيراً إلى ردَه قرار الرئيس السادات الذى كان يتمناه الكثيرون والمنوط بتعيينه عضوًا فى مجلس الشورى عام 1978.

- ولقد جاء على لسان الشيخ حينما سُئِل: ماذا عن الأصوات المنادية بتطبيق الشريعة كأساس لتدعيم وترسيخ أسس المجتمع؟ أنه قال: "دعوا الإسلام مُحققاً، وإن لم يكن مُطبّقاً، وبعد ذلك طبّق الإسلام فيما ولايتك فيه على نفسك. . فلو أن كل واحد فينا طبّق الإسلام فيما ولايته فيه على نفسه، لسقط الحاكمون بغير الإسلام وحدهم. . ولو علم الحكام أن الناس يحبون منهج الله، برؤيتهم يطبقونه فى نفوسهم؛ لتقربوا إلى شعوبهم بتطبيق منهج الله. . فالحكام – فى الوقت الحاضر – يتحسَّسون ما يرضى الشعوب. إن مهمتنا فى الحياة نحو مجتمع إسلامى ذات شقين؛ الأول: أن نسعى ونلحق ونجاهد فى تطبيق الإسلام، والثانى إذا لم يتحقق التطبيق، فعلينا أن نُحقِّق الإسلام ونُصَفِّيه علماً. . علماً يُجلِى عقيدة الإسلام، تجلية صافية، ويبين حقيقة القرآن، وما فيه من كنوز ثمينة، وأنه ليس من قول بشر؛ لأن فيه غيبيات تتسامى على قدرات البشر، وعملنا حالياً أن نُجلِى الإسلام عقيدة وعبادة.

ثالثاً: التحامُل على المرأة وهضْم حقوقها:

لا شك أن قضية المرأة قد استحوذت على قدرٍ كبير من الأهمية والجدل فى العقود الأخيرة؛ إذ إن القضايا المنوطة بالمرأة من قبيل تحريرها وعملها ومساواتها بالرجل، فضلاً عن قضيتَى الحجاب والميراث، قد شهدت سجالاتٍ طويلة، وبالطبع لم يكن الشيخ –رحمه الله– بمنأى عن ذلك، الأمر الذى عرَّضه للاتهامات من قِبَل الراغبين فى تحرير المرأة – بمفهومهم – بأنه يحارب المرأة ويظلمها حقوقها . وفى هذا السياق، فإننا نورِد ما قاله الشيخ نصَّاً فى فتاويه المتعلقة بالمرأة ليحكم بموجبها كلُّ ذى بصيرة على صدق هذه الاتهامات أو بطلانها .

- فيما يتعلق بمساواة المرأة مطلقاً بالرجل: "ذكر الله أن الرجل والمرأة مخلوقان من جنس واحد . . من مادة واحدة: "هُوَ الَّذِيخَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا" (الأعراف، 189) . . هذا هو التكوين فى الأصل، ثم قال الإسلام بعد ذلك إنهما واحد فى المسئولية كإنسان؛ المرأة مسئولة عن عملها، والرجل مسئول عن عمله . . حيث يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الرجل راعٍ ومسئول عن رعيّته، والمرأة راعية ومسئولة عن رعيّتها،]ويثبت القرآن الكريم مسئوليتهما أمام الله: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ" (النحل، 97 – غافر، 40(. .

إن للمرأة أيضاً حرية فى العقيدة . . تعتقد ما تشاء . . فلها حرية الدخول فى الإيمان [من عدمه] . .فلا تدخل الإيمان تبعاً لزوجها أو لأبويها . . هذا، ولقد أعطى الإسلام للمرأة حقوقاً مدنية كاملة ليست فى أى دينٍ آخر . . ولو نظرنا لوجدنا أن الحضارة الغربية تفقد المرأة خواصها . . ما هى الخواص الأولى للإنسان؟ شكله وسمته ثم اسمه؛ فحينما تتزوج المرأة فى أوروبا تُنسَب إلى زوجها، مدام فلان، ليس

من حقها أن تحتفظ حتى باسمها . . فأى حق وأى مساواة للمرأة بعد أن تُسلَب اسمها ! ولكن فى الإسلام، زوجات الرسول، وهو أشرف الخلق، وتتشرف به كل واحدة منهن، لم يقولوا: مدام محمد بن عبد الله. . أو زوجة محمد، ولكنهم قالوا عائشة بنت أبى بكر، حفصة بنت عمر، زينب بنت جحش. . احتفظن بأسمائهن واسم آبائهن وأسرتهن". (الفتاوى، ص ص 406–408) .

- وبشأن قوامة الرجل على المرأة، قال: "إذا قيل أن فلاناً قائم على أمر فلان، فما معنى ذلك؟ هذا يوحى بأن هناك شخصاً جالس، والآخر قائم. . فمعنى "قَوَّامُونَعَلَى النِّسَاءِ" (النساء، 34) . . أنهم مُكلَّفون برعايتهن والسعى من أجلهن وخدمتهن، إلى كل ما تفرض القوامة من تكليفات، إذن فالقوامة تكليف للرجل، ومعنى "بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ" (النساء، 34) ليس تفضيلاً من الله عزوجل للرجل على المرأة كما يعتقد الناس، ولو أراد الله هذا لقال: بما فضَّل اللهُ الرجالَ على النساء، ولكنه قال "بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ". . أتى ببعضٍ مبهمة هنا وهناك. . ذلك معناه أن القوامة تحتاج إلى فضل مجهود، وحركة وكدح من ناحية الرجال، للإتيان بالأموال. . يقابلها فضل من ناحيةٍ أخرى، وهو أن للمرأة مهمة، لا يقدر عليها الرجال، فهى مُفضَّلة عليه فيها . . فالرجل لا يحمل ولا يلد ولا يحيض، ولذلك قال تعالى فى آية أخرى: "وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ" (النساء، 32) . لَمن الخطاب هنا ؟ إنه للجميع. . وأتى بكلمة البعض هنا أيضاً، ليكون البعض مُفضَّلاً فى ناحية ومفضولاً عليه فى ناحية أخرى، ولا يمكن أن تقيم مقارنة بين فردين لكلٍ منهما مهمة تختلف عن الآخر. ولكن إذا نظرنا إلى كلٍ من المهمتين معاً، سنجد أنهما متكاملتان؛ فللرجل فضل القوامة بالسعى والكدح،

أمَّا الحنان والرعاية والعطف فهى ناحية مفقودة عند الرجل، لانشغاله بمتطلبات القوامة. ولذلك فإن الله عزوجل يحفظ المرأة لتقوم بمهمتها ولا يُحمّلها قوامة بتكليفاتها لكى تُفرّغ وقتها للعمل الشاق الآخر الذى خُلِقَت من أجله.. ولكن الشارع أثبت لنا أن الرجل عليه أن يساعد المرأة؛ فقد كان عليه السلام إذا دخل البيت ووجد أهله منشغلين بعملٍ يساعدهم، مما يدل على أن مهمة المرأة كبيرة وعلى الرجل أن يعاونها" (الفتاوى، ص ص 431 – 432)

- تعليم المرأة: "يقول سقراط: إن المرأة ليست مُعَدَّة إعداداً طبيعياً لكى تفهم شيئًا فى العلم، ولكنها مُعَدَّة للمطبخ وتربية الأولاد.. أفلاطون جاء ليعطيها قسطاً من التعليم، فقامت عليه الدنيا، وقام الفيلسوف الساخر أريستوفان بتأليف رواية اسمها "النساء المتحذلقات" وتندَّر فيها على المرأة التى نالت قسطاً من التعليم.. جاء بعده موليير الفرنسى، وألَّف رواية اسمها "برلمان النساء أيضاً".. ولكن الإسلام لم يقف منها ذلك الموقف، بل قال الرسول صلى الله عليه وسلم "طلب العلم فريضة على كل مسلم"]ذكراً كان أو أنثى إذن نحن فرضنا التعليم للمرأة.. حينما تزوج الرسول من حفصة بنت عمر – وكان عمر قد جاء لها بامرأة من بنى عُدىّ تعلمها القراءة والكتابة، وبعد ما تعلمت، وتزوجها الرسول – طلب رسول الله من عمر أن يستمر مجىء العدوية إلى بيته؛ لتُعلّم حفصة بقية العلم، فقال عمر: "لقد تعلمت"، فقال رسول الله: "لتجوّده ولتحسّنه".. فلتتعلَّم المرأة، ولكن إذا كنا نقسّم الرجال وفقاً للتعليم النوعى، مثل الصناعى والزراعى والتجارى.. إلخ، فيجب تعليم المرأة تعليماً نوعياً يناسب المهمة التى ستُؤهَّل لها". (الفتاوى، ص 408).

- عمل المرأة: "إن المرأة تتعامل مع أجمل الأجناس على الإطلاق. . إنها تتعامل مع الإنسان، فهى تربى سيد الوجود، بينما الرجل يتعامل مع الأجناس الدنيا من الوجود، التربة والمواشى والحيوانات والجماد والحجر. . فالمرأة يجب أن تشكر نعمة الله عليها لأنها تتعامل مع أشرف شىء فى الوجود. . والمرأة التى لا تريد الاقتناع بهذه المهمة تكون امرأة فاشلة. . فالمرأة التى تريد أن تؤدى مهمتها كربة بيت وزوجة وأم ومربية. . إلخ، لا تجد من الوقت ما يسمح لها أن تعمل. . فلتتعلم وتغنينا عن مدرس خصوصى، أو تتعلم حياكة الملابس لأولادها وتطريزها، فلو نظرت إليها فى نشاطاتها فى الحياة، لوفرت على البيت أضعاف ما تأخذ من راتب، وتوفر علينا تكاليف زينتها ومتطلباتها فى الحياة... ثم ننظر بعد ذلك إلى الواقع، هل المرأة فى سلم العمل كلما ارتقت تمنَّت مزيداً من عمل أو كلما ارتقت وتقدم بها السن تمنَّت لو أنها ربة بيت؟ . . المسألة أن هناك فى الغرب شىء غير عندنا . . لا نحكم بشىء من هناك لنسيَره على حياتنا . . لأن الرجل فى الغرب بمجرد أن يكبر ابنه وابنته يتركهما يضربان فى الحياة. . ليس عندنا مثل ذلك من الضرورات التى تجعل المرأة تتشابك فى حياتها مع المجتمع لكى تعيش. .

إن الزوجة تقول سأعمل حتى أخفف عن زوجى الشقاء. . فكيف تخفف المرأة عن زوجها العمل، وهو لا يزال يعمل لينهض بأعباء الحياة التى لا تنتهى؟ ولا بد أن ينظر الإنسان إلى عمله، ويعرف المقدار الذى سيدره عليه من دخل، وعليه أن يجتهد كما شاء، وبعد ذلك يحدد مستوى حياته فى حدود مستوى الدخل. . وإذا أرادت المرأة أن ترفع مستوى حياتها بما لا يخرج بها عن مهمتها كزوجة، وعن واجبها كأم تحضن أطفالها . . فيصح أنها تعمل، لكن فى إطار. ويجب أن تعلم المرأة نوعيتها فى العمل،

فلا تخرج عنها . . فخروج الفتاة إلى عمل فى غير مجال أسرتها أمر تحدده الضرورة المحضة، كما يقتضى القول بأن مجال الاحتكاك والاختلاط يجب أن يُؤخَذ بقدره. . وقصة سيدنا موسى مع ابنتى النبى شعيب نبى الله، تحدد الضرورة وحدود التصرف: "وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ" هذه الضرورة للعمل، وعلى قدرها "لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ"، ومهمة المجتمع "فَسَقَىٰ لَهُمَا" (القصص، 23 – 24) . . نحن لا نمنع المرأة من العمل، لكن أن تخرج إلى العمل إن كان فى محيط أسرتها، وإن استدعى أن تخرج إلى المجتمع، لكن فى حشمتها وفى وقارها، وفى اتزانها، ولا تجعل هذه الضرورة تبيح لها أن تختلط بالشباب ما شاء لها الاختلاط.

ثم إن "الذين ينادون بمساواة المرأة بالرجل]فى العمل[، لماذا لا يقولون بمساواة الرجل بالمرأة؟]إذ ما داموا[يطلبون من المرأة أن تقوم بعمل الرجل، فكان من الواجب أن يطلبوا من الرجل أن يقوم بعمل المرأة، وإلا جاروا على مبدأ المساواة التى يطلبونها . . فإذا قامت المرأة بالعمل المطلوب من الرجل، وظلت هى بعملها الخاص الذى لا يُؤدَّى إلا من جهتها، لكان معنى ذلك إلقاء حمل جديد على المرأة... وهكذا فهم لا يطلبون مساواتها، بل يطلبون غبنها وظلمها، فلو أنصفت المرأة نفسها لرأت فى الذين يطلبون مساواتها بالرجل – فيما تجنح إليه فكرة المساواة – خصوماً لها، ولو أنصف الذين يطلبون مساواتها، لطلبوا لها أن تزاول كل أعمال الرجل، وألا تقتصر طلب المساواة على الأمور الهيّنة غير الشاقة ولا المجهدة".

(الفتاوى، ص ص 473 – 475، 479 – 480 .

- <u>وماذا عن الحجاب</u>؟ "وفقاً لقوله تعالى فى الآية 31 من سورة النور، يتبين أن المطلوب أن تجعل المرأة غطاء الرأس على النحر والصدر، وقال رسول الله عندما دخلت عليه أسماء بنت أبى

بكر بثيابٍ رِقاق: "يا أسماء، إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يُرَى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه". وتقول أم المؤمنين عائشة: "كُنَّ نساءُ المؤمنات يشهدن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاةَ الفجر، مُتلفِّعاتٍ بمُرُوطِهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة، لا يعرفهن أحدٌ من الغَلَس". ويشترط فى الحجاب ألا يكون الثوب نفسه زينة، وأن يكون صفيقاً لا رقيقاً مصداقاً للحديث الشريف "سيكون فى آخر أمتى نساء كاسيات عاريات على رؤوسهن كأسنمة البخت العنوهن فإنَّهنَّ ملعونات"، وألا يكون مُجسَداً لهيئة الجسم، ولا مُعطَّراً مُبخَّراً، لقوله عليه السلام: "أيّما امرأة استعطرت فمرَّت على قومٍ ليجدوا ريحها فهى زانية"، كما أنه لا يجب أن تتشبه النساء بالرجال لقوله عليه السلام: "ليس منا مَن تشبه بالرجال من النساء، ولا مَن تشبه بالنساء من الرجال"، كما يجب ألا يشبه زى الكافرات لأن المسلمين مُطالَبون فى كثيرٍ من آيات القرآن الكريم ألا يتبعوا أهواء الكفار. كذلك ألا يكون ثوب شهرة لقول سيدنا رسول الله: "مَن لبس ثوب شهرة فى الدنيا ألبسه الله ثوب مذلَّة يوم القيامة ثم ألهبه فيه ناراً". ومعلوم أن المرأة يجب عليها أن تستر عورتها وجميع جسدها إلا وجهها وكفيها".

(الفتاوى، ص ص 415–418، 432–433.

- <u>وعن حكم الإسلام فى امرأة مسلمة ملتزمة بتكاليف العقيدة ومنهج الإسلام ولكنها تنزل الشارع سافرة</u>، أجاب بـ "أن على الفتاة التى تزعم أن الدين يحجر عليها فى لباسها وفى زينتها وفى حياتها أن تعلم جيداً أنه كيف أراد أن يؤمِّن شيخوختها فى الهِرَم؛ فعند سن اليأس... عندما تذوى نضارة المرأة ويخبو جمالها، نراها محتاجة إلى عطف زوجها وحنانه وبره، وهى

ضعيفة مسكينة، كثيرة التفكير فى المصير المؤلم من ناحية أخرى. . وبالتالى إذا نزل الزوج إلى الشارع فرأى فتاة فى خير عمرها وفى كامل زينتها ورونقها، جرت غمار المقارنة بين ما ينظر فى الشارع، وما يراه فى البيت، وبين هذا وذاك تتكالب عليه الهموم والحسرات، ولا نعتقد أن هذه المقارنة تسر أية امرأة. فنظرة الرجل فى الشارع إلى حُسْنٍ ظاهر سافر مبتذل تبدد رصيد الحب بينه وبين زوجته. . ومن هنا تنحل الآصرة الزوجية وتتفكك المودة العائلية. .

فاعلمى أيتها الفتاة أن الذى منعكِ منع من أجلكِ، هو الذى منع ليحافظ عليكِ".

ثم بعد ذلك هبوا أن الضرورة اقتضت أن تخرج المرأة إلى المجتمع للعمل، وليست هناك رجولة عامة فى المجتمع، وتُرِكَت المرأة لحال سبيلها تكافح فى الحياة، ما هو الرابط بين أن تتبرج وتخرج فى أبهى زينتها، وأكمل حليتها والعمل؟ ما هى العلاقة بين هذا وذاك؟ . . والفتاة التى تخرج لتتعلم، إنما قلنا إنها ضرورة اضطرتها للاختلاط، فما ضرورة أن يكون ميدان الجامعة ميدان تبرج. . هل العلم لا يُسمَع إلا من بين الصدور؟ هل العلم لا يُستقبَل إلا بالسيقان المكشوفة؟ هل العلم لا يُؤتَى إلا باللباس الكاشف؟ . . إن الفتاة فى تبرجها خارج منزلها تعبر عن إلحاح فى عرض نفسها على الرجل. . ففرّقوا يا قوم بين حركة العمل فى الحياة، وبين إغراءات هذه الحياة". (الفتاوى، ص ص 418–419، 470، 479–480.).

- <u>نُقصَان عقل المرأة</u> : "ما هو العقل أولاً؟ العقل من العِقال، بمعنى أن تمسك الشىء وتربطه فلا تعمل كل ما تريد، فالعقل يعنى أن تمنع نوازعك من الانفلات، ولا تعمل إلا المطلوب فقط. إذن فالعقل جاء لعرض الآراء واختيار الرأى الأفضل، وآفة اختيار الآراء هو الهوى والعاطفة،

والمرأة تتميز بالعاطفة، فالصفة والمَلَكة الغالبة فى المرأة هى العاطفة، وهذا يفسد الرأى. إذن ما دام العقل هو الذى يحكم الهوى والعاطفة، فإن النساء ناقصات عقل، لأن عاطفتهن أزيد، وهذا أمر مطلوب لمهمة المرأة. . فنحن نجد الأب عندما يقسو على الولد ليحمله على منهج تربوى، فإن الأم تهرع لتمنعه بحكم طبيعتها، والإنسان يحتاج إلى الحنان والعاطفة من الأم، وإلى العقل من الأب. . وأكبر دليل على عاطفة الأم تحملها لمتاعب الحمل والولادة". (الفتاوى، ص ص 454 – 455). .

- لماذا ورَّث الإسلام المرأة نصف ميراث الرجل؟ "مَن يقولون ذلك سنقول لهم: هل الإسلام قد جامل الرجل أم جامل المرأة؟ . . المرأة قبل الزواج – فى عُرفِ الإسلام – مسئولة من ولى أمرها ينفق عليها، وبعد الزواج مطلوب نفقتها من زوجها . وعلى فرض أنها غنية وزوجها فقير، أيُكلَفها – أى الإسلام – أن تنفق عليه، وهو فقير؟ لا . . يذهب ليقترض ولا يأخذ منها، إذن المرأة مَكفيَّة المؤونة سواء قبل الزواج أو بعد الزواج. . فإذا جئنا فى التركة، وأعطينا لأخيها الثلثين وهى الثلث، فالرجل مطلوب منه أن يفتح بيتاً ويتزوج، ويُحضِر واحدة ينفق عليها، إذن هو مُكلَّف بالثلثين؛ أن ينفق على نفسه وعلى زوجته. . وأخته يتزوجها واحد، وليست مُكَلَّفة أن تنفق عليه شيئاً، وبهذا يكون ثلثها محفوظاً . . فكان المفروض أن يقول الذين لديهم عقل: لماذا جامل الإسلام المرأة، مع أنها لا تنفق فى الأولى ولا فى الآخرة، ولا تُكلَّف نفقة أبداً؟" (الفتاوى، ص ص 476 – 477). .

ممَّا سبق، يتبيَّن أن فتاوى الشيخ –رحمه الله– لم تخرج عمَّا جاء به الشرع الحنيف من أوامر ونواهٍ، كما يتجلَّى تكامل فكره وعدم التناقض فيه، بناءً على فهمٍ فطرى مُتعمَق، ومُبسَّط فى الوقت ذاته، لعلوم الإسلام. ومن نافلة القول هنا أن الشيخ رحمه الله – كما تبيَّن – لم يكن نائياً بنفسه عن وقائع الحياة ومتطلباتها، فهو قد عايشها وأدلى فيها بما يبرىء به ذمته أمام الله تعالى، وأنه قد اجتهد فى ذلك أيّما اجتهاد لدرء المفاسد وجلب المصالح، بصيغة وسطية سَلِسة.

هذا، ولعل من المفيد فى هذا المقام الإشارة إلى بعض القضايا الخلافية الأخرى فى ضوء فتاوى الشيخ أيضاً وآرائه لتتضح الصورة أكثر:

مسألة التضاد بين الإسلام والعلمانية

يقول الشيخ: "ما معنى كلمة علمانية؟ معناها أنها تسير فى أقضيتها وفى كل مجالاتها على وفق ما يجىء به العلم. فما هو العلم؟ العلم قضية يقينية، ويمكن أن أقيم عليها الدليل. إذن كلمة علمانية لا تأتى مطلقاً إلا فى الأمور المادية. وفى الأمر المادى، التجربة لا تجامل. . لكن الأمر النظرى كيف يكون يقيناً؟ لا يمكن.

أنتم تقولون علمانية بمعنى ليست دينية، ومَن الذى قال إن الدين ليس علمانياً؟ الدين علمانى فى مجال العلم الذى يؤتى قضية يقينية لا خلاف عليها، وهناك دليل عليها فى الأمور المادية، وما جاء دينٌ، وخاصة الإسلام، ليناهض العلمانية، بل هى فيه بأوسع معانى الكلمة، وإنما أنت أردت أن تُقحِم كلمة علمانية على شىء لا يدخل فى قضية العلم، وهو الأمر النظرى، تريد أن تحول الأمر النظرى إلى علم، فنقول فى ذلك: إن هذا ليس علماً؛ لأنه ليس قضية يقينية، فالخطأ أنك أردت بالمقابلة "دولة علمانية"

فى مقابل "الدولة الدينية" فنقول له: إن المقارنة خطأ. لأن الدين وخاصة الإسلام جاء للعلم. . لكنه يضع العلم فى مجاله الذى يجلو فيه القضايا اليقينية والحقيقية. . فالعلمانية الصحيحة الخاضعة للعلم التجريبى لا تناقض الدين، والرسول عليه السلام جاء بالأمور التى يمكن أن تختلف فيها الأهواء، وقرر فيها رأى الدين فلا اجتهاد فيها، والأمور التى تخضع للتجربة لم يتكلم فيها بشىء" (الفتاوى، ص 545 – 546.) .

هل هناك فصلٌ بين العلم والدين؟

"ليس هناك فصل بين العلم والدين، وإنما هناك إدخال للعلم فى منهج الدين، بحيث لا يأتى رجل دين يقول: إن الذى يعمل بالكيمياء يصبح كافراً... نحن عندنا ناسٌ يقولون: "دين ودنيا" فكلمة الدين خوَّفت أهل الدنيا من الدين، وكلمة الدنيا خوَّفت أهل الدين من الدنيا. . نقول لهم: لا يوجد "دين ودنيا". . الدنيا تقابلها الأخرة والدين يشملهما. . البعض يقول عن المهتمين بأمور الدنيا إنهم كفرة، والمهتمون بأمور الدنيا يقولون عن المهتمين بأمور الدين إنهم متخلفون، ونحن نقول لهم هذا ليس بمقابل. . مقابلُ الآخرةِ الدنيا، والدينُ يشملهما؛ لأن الآخرة ليست موضوع الدين. . الآخرة هى المكافأة والجزاء". (الفتاوى، ص 546). .

كيفية الدعوة ومنطقها:

يذكر الشيخ – رحمه الله – أن "الإسلام له منطق مهذب مؤدب ذو قوة واستعلاء. . فالمنطق الإيمانى رحيم، والقوة بالإيمان تعرف أن العدل هو المنهج، ولا استعلاء لبشر على بشر. بل إن الدعوة إلى الإيمان عليها أن تأخذ من أدب الرسول عليه الصلاة والسلام قدرة الفهم لظروف مَن تدعوهم للإيمان. . إن

الداعى إلى الإسلام لا يمكن أن يعرض على الناس أن يخرجوا مِمَّا تعودوا عليه بأسلوبٍ يكرهونه، لأن الإنسان الداعى للهداية يعلم أن الدعوة بأسلوب مكروه تجعل الناس يتحملون مشقتين؛ الأولى: هى إرهاق الناس بأن يخرجوا عمَّا اعتادوا عليه وألفوه وتعودوه. والثانية: إرهاق الطريق الذى يؤدى إلى الجديد بما قد يحمله أسلوب الإقناع الفجّ من الوقاحة وسوء الأدب وعدم الحكمة فى الموعظة. ولذلك، كان العربى قديماً يقول: النصح ثقيل، فلا ترسله جبلاً، وتجعله جدلاً، واستعيروا للنصح خفة البيان.

وها هو الرسول عليه السلام يتلقى تعليم ربه بأن يقول لخصومه: "قل لا تُسأَلون عمَّا أجرمنا ولا نُسأَل عمَّا تعملون". إن محمداً عليه السلام يتحدث إلى خصومه بأن كل واحد من البشر محاسب على عمله، فأنتم أيها الخصوم لا تُسألون عن "إجرام" أىٍ من المؤمنين.. ونسب الإجرام هنا لنفسه وللمؤمنين؛ لأن خصوم الإسلام نظروا للإسلام أول الأمر على أنه جريمة. ولكن حين أراد الرسول أن يصف سلوك الخصوم قال بلسان الحق: "ولا نُسأَل عمَّا تعملون".. إن قياس الكلام هنا كان أوجب أن يقول الرسول: "ولا نُسأَل عمَّا تُجرِمون"، ولكنه أبدلها: "عمَّا تعملون"، فالله يُعلَم نبيَّه ورسوله آداب الجدل. فلا تأتى سيرة الإجرام حتى بالنسبة لَمن يتحقق عند الله إجرامهم.. هذا هو أدب الجدل، وهذا هو السمو فى الجدل، ولكن يجب أن نرتفع عن شهوة البشر فى الاستعلاء، ونجادل بمنطق الحق فى السماء. وهكذا يجب أن يكون حال الداعية للإسلام، وهكذا يجب أن نستقبل كل خصومة للإسلام، ولابد أن نترك خصوم الدين يعيشون فى رحمة هذا الدين. .ولكن إذا استغل خصوم الإسلام سماحته وانقلبوا عليه، لينالوا منه ومن بنائه القومى، فإن الإسلام يتطلب من المؤمنين أن يضربوا على أيدى الخصوم.. حتى تكون كلمة الله هى العليا. لأنه إن جاء فى ظاهر الأمر أن فى بعض الأحياء أنصار الحق؛ صاروا دون

– أى أقل من – أنصار الباطل، فذلك درس يعلمه الله للبشر. . إننا نتعرف على الحق والباطل بالمقارنة بين الاثنين، ويعلمنا الله ذلك بأدب الجدل.

وعند استعراض تاريخ الإسلام الطويل، فلسوف نجد أن الإسلام ارتفع بأمرين: الأول: اندفاع المؤمنين به إلى نشره كدين يهدى الناس، وفى هذا قوة. والثانى: استغاثة المحكومين بالباطل حيث مدوا أيديهم إلى الحق، ليأخذ بأيديهم. . لذلك نجد أن كثيراً من فتوحات الإسلام قامت على أساسٍ من دعوة أهل البلاد المفتوحة؛ حيث طلب هؤلاء الناس أن يأتى إليهم المسلمون ليُخلَصوهم ممَّا هم فيه من شر. لذلك نرى غالبية المسلمين أو كثرتهم فى أمم لم يدخلها الإسلام بالقتال. . ونستنتج أيضاً أن الإسلام لو كان قد جاء لإجبار الناس عليه لما وجدنا ديانات أخرى فى البلاد التى فتحها الإسلام. . هذا، ولا يستطيع أحد أن يجبر قلب إنسان على الحب، والعقائد لا إكراه عليها، أنت حر فى أن تؤمن، ولكن إذا آمنت فلابد أن تتقبل كل ما يأمرك به الحق دون مناقشة التفاصيل، وإلا قد تكون رجعت فى قضيتك الأولى. . لا إجبار فى دخول الدين لأحد، فمنهج الحق واضح، ومنهج الباطل واضح". (الفتاوى، ص 631 – 634، 144). .

ما معنى الحرية وما موقف الإسلام منها؟ وهل تُناقِض الحرية معنى التدين؟

". . إن كلمة الحرية فى ذاتها تناقض مبدأ التدين؛ فالتدين التزام بالمبادئ والمناهج، فيما تعبر الحرية عن تحرر وعدم التزام إذا ما أُخِذَت على إطلاقها. ولكن الدين جاء لكى يُعلِى كلمة الحرية، فأنت حر فى أن تفعل ما تريد، ولكن لا يجب أن تكون الحرية فيما يؤذى الآخرين أو يعتدى المرء بها على حرية الآخرين؛ فهل تبيح لنفسك حرية وتنكرها على غيرك؟. . كلا. . وعندما يكون لهذا حرية ولذلك

حرية، على إطلاقها، فإن الأمور تختلط... ولو أُخِذَت الحرية بهذا المفهوم، لكان لصاحب القوة والبطش والجبروت أن يفعل ما يشاء والضعيف ينتهى، وهنا قمة الفساد والتحلل.

وأنت من حقك أن تؤمن أو لا تؤمن بحريتك ومحض اختيارك، فإذا آمنت يجب عليك أن تلتزم بالمنهج، لأنك دخلت فى الإيمان بعقلك، وبمحض اختيارك، فالتزمت بالأصل. ولقد جعل الله الإيمان اختيارياً ولم يجعله إجبارياً، لأن الله سبحانه وتعالى يحب أن يُقبِل العبد على منهجه وهو فى مقدوره ألا يُقبِل عليه، ويريد اللهُ من العبدَ أن يطيعه، وهو فى استطاعته أن يعصيه، فالعبد غير مجبور ولا مقهور. وعلى ولى الأمر أن يحمى هذه الحرية لتُبَصِّره بمدى رضاء الله، فقد يكون غافلاً فيتنبَّه..]ومن ثَمَّ إن وجود هذه الحرية فى إطار الالتزام بمبدأ الدين جوهرى، ولكن كلمة الحرية على الإطلاق لا توجد فى الدين".

(الفتاوى، ص 349– 350).

لقد آثرنا –كما سلف القول– ذكر نصوص الفتاوى والآراء التى تركها الشيخ رحمه الله كاملة كما هى، دون تحوير أو إضافات، للدلالة على صدق فطرته وجمال تحليله، وأن المدَّعين الذين يطعنون فى الشيخ ينتزعون كلماته التى تلبّى رغباتهم من مواقعها ويقحمونها فى سياقاتٍ خاصة تلبس على الناس الوهم والأباطيل، تجعلهم يستثقلون الدين ويشعرون أنه يقيدهم فى كل شىء. ومن العجيب أن الشيخ – رحمه الله– قد أشار إلى هذا المسلك الخبيث قبل وفاته، فقال ما نصّه، "إن آفتنا أن القوم المتحررين دينياً يريدون أن يخضعوا كل شىء فى الدين للاجتهاد.. ونقول لهم: إنكم مخطئون.. فمعنى الاجتهاد أن تبذل وسع الجهد فى أن تعرف الرأى، وهذا لا يعنى أن كل القضايا[تحتاج إلى بحث]ورأى[.. يريد الناس أن يخضعوا قضايا هذا الدين إلى "أنتم أعلم بشئون دنياكم".. ولكن علينا أن نفهم ميلاد

الحديث. . الحديث ورد فى أمر علمى تجريبى، وأمر التجربة ليس منوطاً بالسماء. . وإنما[منوط بالأسباب والمُسبّبات المادية، لأن الله ضمن أنها لا يدخلها الهوى. . فالعالم يدخل معمله التجريبى، وليس له هوى فى نفسه إلا أن يصل إلى الحقيقة. . وما هى الحقيقة؟ هى ما تهدى إليه العناصر الصَّمَّاء. . من خلال التفاعلات التى لا يدخل إليها الهوى أبداً، فكأن الله ضمن فى التجربة المادية ألا يدخلها الهوى. ولكن فى الأمور النظرية يأتى الهوى. . ولكنه قسَّم تلك الأمور إلى[قِسْمين: قسْمٌ يُسمَح لكم بالاجتهاد فيه، وقسْم آخر يعطيكم حرية البحث فيه حتى لا تكون كل التكاليف كالقوالب الحديدية،]ويكون أخذها على أنها هكذا. . ولكن ليصبح عندك حيوية حركية، وحيوية اختيار. . حيوية الاختيار بين بديلات، ولكن التجربة المادية هذه يستوى فيها الناس لا أحد يختلف فيها، لماذا؟ لأن الهوى لا يدخل فيها". (الفتاوى، ص 553 –554) .

وفى تعليقه على الجدل الذى أُثير مؤخراً حول وصف بعض أفكار الشيخ الشعراوى بالتطرف، ذكر الشيخ على الجفرى أنها لا تستهدف انتقاده –رحمه الله– على المستوى الفكرى، لكنها مُوجَّهَة بشكل واضح لهدم رمز معين فى إطار عام لهدم رموز الإسلام، مضيفاً "عندما يتزامن الطعن فى الإمام الشعراوى والإمام البخارى مع غمز قناة الصحابة الكرام رضى الله عنهم وآل البيت الأطهار عليهم السلام، ثم التشكيك فى جمع السُنّة عبر شبهات قدماء المستشرقين التى تم تفنيدها وردّها فى كتب ورسائل علمية متخصصة، والتشكيك فى جمع القرآن الكريم وترتيب سوره وآياته، وأمثالها من الضرب فى الثوابت، ونفى مفهوم المرجعية الدينية ووصفها بالكهنوت، وانتهاك حُرمة التخصص الشرعى فى

الفتوى ووصمه بتسلّط رجال الدين؛ فالأمر حينئذٍ يدخل حيّز "معاداة" الإسلام ومحاربته" ضمن نسق مدروس ومتدرج". .

وأكَّد فى سياقٍ متصل أن هناك بوناً شاسعاً بين "النقد" و"النقض". وبينما يشدد على أنه لا يوجد أحد ما عدا الرسول صلى الله عليه وسلم فوق مستوى النقد، فإن نقد الآخرين، وليس نقضهم، يجب أن يكون على أسس علمية: "الإمام الشعراوى لم يكن معصومًا، وكان يعلمنا أن سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يقول: "رحم الله امرأً أهدى إلىّ عيوبى"، وإذا كانت هناك بعض الملاحظات على بعض الأطروحات، وأنها غير واضحة بالقدر الكافى، فهى نقاط قليلة تضمحل أمام ما قدَّمه هذا الإمام الكبير.

هذا، ويشاء الله تعالى أنه رغم ما يُثَار من طعونٍ باطلة بين الفينة والأخرى فى إسهامات الشيخ الشعراوى –رحمه الله – أن تزداد محبته فى قلوب الناس، ويتعاظم حرصهم على الدفاع عنه أكثر فأكثر، ولعل أبلغ ما يُقِر بذلك هو ردة الفعل التلقائية التى تهُب عقب كل موجة تطاول على الشيخ –رحمه الله–، ناهيك عن صوره المُعلَّقة فى المحالّ والأسواق وعلى وسائل المواصلات المختلفة، وعلى صفحات التواصل الاجتماعى. وكيف لا والشيخ –كما ذكر عنه فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر د. أحمد الطيب – أنه "أبرز المجددين فى تفسير كتاب الله، وأنه كان حين يفسر القرآن يبدو وكأنه يبعث الحياة فى الحروف والكلمات، فترتسم فى عقل المستمع وقلبه صورة حية مبسطة لا يحتاج إلى مجهود كبير لفهمها واستيعابها . . لقد كتب الله له المحبة والقبول فى قلوب المؤمنين، ولا شك أن ذلك توفيق من الله خصَّ به هذا العالم الربانى الذى كان متفانياً لخدمة دينه، محباً لوطنه.

فى الواقع، إن ملامح الإلهام التى تركها الشيخ فى أحبائه قد أكَّدت على أن المرء – وطالب العلم على وجه الخصوص –لا بد أن يتحلَّى بجميل القيم من تواضع ومودة ومحبة وعطاء وصدق واجتهاد، وأن يتخلَّى عن الشيم السيئة التى لا تزيده إلا بعداً، وأن تكون أعماله وأحواله خالصة لله تعالى؛ إذ منه الهداية والعوْن والتوفيق.

ولقد فتحت شخصية الشيخ آمالاً لقلوب الأكثرية المُحِبَّة له من البسطاء بأنْ تكون لديهم ذرية مُتعلَمة فقيهة على شاكلته –رحمه الله–، تَحمِلُ هموم الأمة، وتُدافِعُ عن الإسلام ودعوته وقِيَمه الوسطية الحميدة الهادية إلى الطريق المستقيم، فنجد أنهم لا يتوانون عن إرسال أولادهم إلى المعاهد الأزهرية لعلهم يظفرون بهذه الذرية المستقيمة الفتية التى رَأوا جمالها من قبلُ فى شخصية إمام الدعاة –رحمه الله–.

الشعراوى لم يفسر القرآن

صدر فى 4 مايو 1991 كتاب للشيخ الشعراوى، راجع أصله وخرّج أحاديثه الدكتور أحمد عمر هاشم، يحمل عنوان "تفسير الشعراوى"، ولكن العنوان لفت إلى رفضه فكرة أن ما يقدمه هو تفسير للقرآن، وإن كان عكس ذلك فلماذا لم يذكر عنوان الكتاب لفظ "القرآن الكريم؟

ويمكن أن ندلل على ذلك بمقدمة الكتاب ذاته التى رفض فيها أنه يفسر القرآن الكريم، قائلاً وفق نص المقدمة: "خواطرى حول القرآن الكريم لا تعنى تفسيرًا يوضح القرآن، وإنما هى هبات صفائية تخطر على قلب مؤمن فى آية أو بضع آيات".

لماذا رفض الشعراوى "تفسير القرآن"؟

درس أعطاه الشعراوى، الذى تولى وزارة الأوقاف عام 1976، لكل من تحمل نفسه مثقال ذرة من كبر، أن ما آتاك الله إياه يتوجب عليك شكره، عن طريق احترام ذاته وتقديس كتابه واستحضار عظمة رسوله. . ومثل هذا الشكر بأن رفض ما لم يقم به رسول الله محمد، صلى الله عليه وسلم.

ويمكن أن ندلل على ذلك بمقدمة الكتاب ذاته التى رفض فيها أنه يفسر القرآن الكريم، قائلاً وفق نص المقدمة: "لو أن القرآن من الممكن أن يفسر لكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى الناس بتفسيره، لأنه نزل عليه، وانفعل به، وبلغ به، وعلم وعمل وظهرت له معجزاته، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم اكتفى بأن يبين للناس على قدر حاجتهم من العبادة التى تبين لهم أحكام التكليف فى القرآن الكريم وهى (افعل ولا تفعل) ويثاب عليها الإنسان إن فعلها، ويعاقب إن تركها، وهذه هى أسس العبادة لله سبحانه وتعالى التى أنزلها فى القرآن الكريم".

ينتمي الشعراوي إلى المدرسة الصوفية وإلى الطريقة البازية على الخصوص، وهذه الطريقة

هي طريقة أصحاب العمائم الخضراء ، يقول الشعراوي : طريقتنا هي "الطريقة البازية"

وهذه الطريقة خاصة بالأشراف فهي "نسب الأشراف" -على حد تعبير الشعراوي- ، فهي تضم

الأشراف فقط الذين هم من نسل الحسن والحسين ، أي من سلالة أهل البيت وأسرة الشعراوي

تتوارث النقابة ، يعني أنهم النواب ، أي أن نائب الشيخ لتلك الطريقة يكون من أسرة

والصوفي في نظر الشعراوي هو الذي مسعاه أن يتقرب بمفروضات وبمسنوناتالرسول الكريم وأن يكون عنده صفاء في استقبال العبادة . . .ويبين ذلك بقوله : إذا صافيت الله فإن االله تعالى سوف يصافيك.

إذن معنى الصوفية : هو أن يصاف العبد ربه فصافاه االله تعالى فيكون فلاناً صوفياً، أي قابل االله

صفاءه بصفاء من عنده (أي من عند االله) .وقد كان الشعراوي يتسم بالزهد، ويكثر من أعمال الخير، وقد أقام الكثير منالمشروعات في قريته التي كلفت الملايين من الجنيهات.

يميل الشعراوي إلى الاستناد إلى الأدلة الشرعية التي تعتمد على العقل في الإقناعوخصوصاً في قضية إثبات وجود االله تعالى ووحدانيته، فهو يسوق الأدلة الكثيرة ويستدل علىذلك من القرآن، ويقوم بالمناقشة لإثبات طلاقة القدرة الله تعالى بمعنى أنه يؤيد النقل بالعقل .

كما أنه يعتبر آيات الصفات من المتشابه ويؤول كثيراً منها ويوافق الأشاعرة في مسألةالرؤية الله تعالى ، فهو بذلك يميل إلى مدرسة الأشاعرة في عقيدته، ولكنه في نفس الوقت يوافقالسلف في بعض المسائل، كمسألة القضاء والقدر، والهداية والضلال، ويحاول أن يوفق بينالآراء كمسألة زيادة الإيمان ونقصانه.

فهو على ذلك من الصوفية المتأخرين الذين ينتمون إلى الأشاعر .

منهجه في اثبات الله

إن كتاب االله تعالى مليء بالآيات التي تدل على إثبات وجود االله تعالى وقدرته ، ولقد اعتنى الشعراوي أشد الاعتناء باستخراج هذه الآيات من كتاب االله تعالى وتبسيطها وتوضيحها للناس ، بأسلوب سهل غير معقد ، يفهمه العامي منهم والمتعلم. حيث خاطب العقول والأذهان، وأثبت بالأدلة المادية التي أوجدها االله تعالى في هذا الكون والتي تنطق بوجوده .

ومن أشهر الأدلة الشرعية التي ساقها الشيخ للدلالة على إثبات وجود االله تعالى ما يلي:

أولاً: دليل الفطرة .

ثانياً : دليل العناية والنظام

ثالثاً : دليل الخلق الاختراع

وبرهن الشعراوي على وجود هذا الدليل في أنفسنا فيقول : إن النفس البشرية تحس إحساساً يقينياً بوجود االله تعالى ، فهناك شعور داخلي في النفس البشرية يقول لها أن هنالك قوة عظيمة خلقت هذا الكون . وهذا الشعور موجود في كل نفس .

والإنسان لا يستطيع أن يفهمالكلام إلا إذا كان المعنى موجوداً في عقله . . . والعقل البشري يعجز عن فهم أي لفظ لم يوجدفي عقولنا المعنى أولاً . . . حتى إذا حدثت أي إنسان بلفظه فلابد أن يعرف المعنى أولاً ثم بعدذلك يفهم اللفظ ، ولكن االله–سبحانه وتعالى– غاب عنا لذاته ولم يره أحد ومع ذلك لفظ الجلالةموجود في كل لغات العالم والعقول كلها تفهمه ، فكيف يمكن أن يحدث هذا ؟ إلا إذا كان في داخلنا الإيمان الفطري الذي يعرفنا معنى لفظ الجلالة.

. والإيمان الفطري من أقوى الأدلة على الإيمان باالله تعالى . . . وهو يولد مع النفس الفطرةالبشرية بأن االله تعالى موجود ، وأنه خالق كل شيء ، ومدبر كل شيء

والجدل والبحث عنأدلة على وجود االله تعالى معناه وجود الله بالفطرة ، وأنه يوجد داخل أنفسنا ما يؤكد ذلك ، وإلا١لما اجتهد البشر في الجدل بوجود االله تعالى .

دليل العناية والنظام

ويعتمد هذا الدليل على ملاحظة ما في العالم من مخلوقات، وما يطرأ عليها من تغيرات وأحداث، وملاحظة ما هي عليه من نظام وإتقان، وأنها تسير إلى غاية خلقت لأجلها، فالعالم لم (١) يخلق عبثاً، بلا قصد ولا إرادة" .

دليل الأنفس

من الأدلة الشرعية التي ساقها الشعراوي للدلالة على وجود االله تعالى دليل الأنفس وهو من أقوى الأدلة على وجود االله تعالى التي تنفذ إلى العقول وتؤثر في النفوس ، فكل ما في الإنسان يشهد الله تعالى بالوجود والوحدانية.

يتساءل الشيخ الشعراوي

ويقول: فأنا إنسان أولد وأكبر وأتزوج وأعمل وتنتهي حياتي وأموت . . . فماذا في نفسي؟ نقول :

لو تدبرنا لعلمنا في أنفسنا آيات وآيات منها:

أ . الروح التي في جسدك التي تهبك الحياة والحركة فإذا خرجت من جسدك سكنت الحركة. . .

من منا يرى الروح؟ . . . بل من يعرف موقعها من الجسد ؟ إذن الروح غيب عنك . . . لكن نستدل على وجود الروح التي هي غيب بآثارها . . . إذن ألا يدل ذلك على وجود االله يقيناً .

ب. القلب ينبض . . . فهل أنت تجعله ينبض؟ وهل تستطيع أن توقفه قليلاً ليستريح؟ وهل هذا

القلب يتبع إرادتك؟ فهو ينبض وأنت نائم مسلوب الإرادةوحركة التنفس هل أنت التي تقوم بها ؟ وكيف تتنفس وأنت نائم؟

إنها حركة تتم بالقهر ولا سلطان عليك . . . فإذا أمرها اﷲ تعالى أن تتوقف فلا يستطيع أحد

أن يعيدها .إذن نبض القلب خاضع الله تعالى وهو الذي يتحكم به ، وكذلك حركة التنفس وهذا دليل

على وجود اﷲ .

بصمة الأُصبع: إننا نجد الإنسان مميزاً بصمة الأُصبع. . . لا تشابه بين بصمة إبهام إنسان وآخر ، رغم وجود ملايين من البشر . . . بل لكل إنسان منا رائحة لا تتشابه مع آخر ونحن لا ندركها، ولكن كلب الشرطة أعطاه اﷲ ملكة تمييز يستطيع بها أن يشم رائحة الأثر فيخرج صاحب الرائحة من بين العشرات بل المئات (١) . وهذا الإعجاز في اختلاف بصمة الأصبح لم يأت بالصفة ، إنما هو من صنع إله قادر حكيم ، وهو أكبر دليل على وجود اﷲ –سبحانه وتعالى

المناقشة

أولاً : إن في رد الشعراوي هذا على الملحدين والكفرة من أصحاب النظريات الفاسدة لدليل على

سعة علمه، وعمق معرفته، وقوة حجته ، ويكفي لبطلان أفكار داروين أنها لم تثبت ، وأن

الأفكار لم تتعد دائرة الظن والتخمين وهذه شهادة من العلماء ومن أصحاب مذهب التطور

أنفسهم .

فالميراث العضوي للفرد ، تضمه كله المادة النووية الحية لخلايا التناسل، ومرد جميعالصفات الوراثية إلى أجزاء مجهرية بالغة الدقة وهي الجينات التي تحتويها المادة الحية في دقةوانتظام، وقد أوضح العلم أن هذه المادة لم تشتق من خلايا جسمية بل من الوالدين ، فالأجداد ،

وهكذا انهار الوهم الدارويني من الداخل ، القائل بأن التغيرات والصفات التي يحصل عليهاالحيوان أثناء الحياة، نتيجة الخبرة والممارسة، أو بالتفاعل مع المحيط، أو نوع الغذاء تنتقلبالوراثة ، إذ ثبت أن الصفات المكتسبة لا تورثوهذه النظرية هل لاحظها أحد أو جربها بالوراثة ، إذ ثبت أن الصفات المكتسبة لا تورثفي معمله؟ الجواب: لا فهي ضرب من المستحيل .

ويمتاز منهج الشعراوي بالاستدلال على إثبات وجود الله تعالى بضرب الأمثلة ليقرب المعلومة إلى المستمع والقارئ، والمتعلم وغير المتعلم. فيجيب على سؤال يطرحه وهو: كيف يكون هناك من هو موجود بلا حيز ولا مكان، ولا زمان؟ فيقول: أين هي الروح التي تجعل كل جسدك يعمل وينطق ويرى ، ويعيش . هل هي في قلبك الذي ينبض ؟ أم في عينك التي تبصر؟ أم في أذنك التي تسمع ؟ أم هي في دمك؟ فأنت لا تستطيع أن تحدد مكانها وهي مخلوقة من مخلوقات الله تعالى فما بالك بالله–سبحانه وتعالى– الخالق؟! .

التأويل عند الشيخ الشعراوي

يعرف الشعراوي التأويل بالعاقبة والمرجع فيقول : "والتأويل هو: أن تُرجع الأمر إلى حكمه الحقيقي من آل يؤول إذا رجع. "وأحسن تأويلاً" "تعني وأحسن مرجعاً". وفي موضع آخر يعرفه بالعاقبة التي يعدها الحق-سبحانه وتعالى- فالرحمة والجنة لمن (٣) آمن، والنار لمن كفر. ويقول أيضاً في موضع ثالث : التأويل ما يرجع الشيء إليه، وهذا يوضح لنا أن هنالك قضايا من القرآن لم تفسر بعد، ويبين أيضاً أن يوسف-عليه السلام-اعترف بفضل االله عليه حين اختصه بالقدرة على تأويل الأحاديث، تلك التي أول بها رؤيا الفتيين اللذين كانا معه في السجن، ويقول أيضاً : أن يوسف-عليه السلام- كان يستطيع تأويل الرؤى. (

معنى المحكم والمتشابه عند الشيخ الشعراوي

الشيء المحكم هو الذي لا يتسرب إليه خلل ولا فساد ، والآيات المحكمة هي النصوص التي لا يختلف فيها الناس (﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [المائدة : 38]هذه آية تتضمن حكماً واضحا وكذلك قوله تعالى : (﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النور : 2]

هذا هو المحكم في القرآن ، فالمحكم : هو ما لا تختلف فيه الأفهام ، لأن النص فيه واضح وصريح ، لا يحتمل سواه . والمتشابه : هو الذي نجتهد في فهم المراد منه (.

وفي تفسيره لقوله تعالى : (﴿ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران : 7] يقول الشيخ الشعراوي:المتشابه قد جاء للإيمان به ، والمحكم من الآيات إنما جاء للعمل به ، والمؤمن عليه أن يرد المتشابه إلى المحكم .

ويضرب الشيخ الشعراوي مثالاً من القرآن الكريم فيقول : عندما نسمع قول اﷲ عز وجل : (﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [الفتح : 10]ثم يقول : إن الإنسان قد يسأل : هللله يد ؟ فعلى الإنسان أن يرد ذلك إلى نطاق : (﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : 11] .

وعندما يسمع قوله تعالى : (﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [طه : 5]نقول : فهل الله جسم يستقر به على العرش ؟ هنا نقول : إن هذا هو المتشابه.

مكانة الشيخ الشعراوي (رحمه الله)

يقول الشيخ علي القرة داغي عن الشيخ الشعراوي –رحمه الله– وهو ممن عرفوه عن قرب "وجدته عالما ربانيا بحرا –خاصة في اللغة والتفسير– ومتواضعا حليما حكيما صادقا متجردا راسخا في العلم منصفا للأشخاص والجماعات" . .

وقال عنه الدكتور محمد عمارة رحمه الله "إن الشيخ الشعراوي –عليه رحمة الله– كان واحدا من أعظم الدعاة إلى الإسلام في العصر الذي نعيش فيه، والملكة غير العادية هي التي جعلته يطلع جمهوره على أسرار جديدة وكثيرة في القرآن الكريم" .

وكان الشعراوي ثمرة لثقافته البلاغية التي جعلته يدرك من أسرار الإعجاز البياني للقرآن الكريم ما لم يدركه الكثيرون، وكان له حضور في أسلوب الدعوة يشرك معه جمهوره ويوقظ فيه ملكات التلقي، ولقد وصف هو هذا العطاء عندما قال "إنه فضل جود لا بذل جهد، رحمه الله وعوض أمتنا فيه خيرا" .

وقال عنه شيخ الأزهر الدكتور محمد سيد طنطاوي "إن الشيخ الشعراوي قد قدم لدينه ولأمته الإسلامية وللإنسانية كلها أعمالا طيبة تجعله قدوة لغيره في الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة" .

ونعاه وزير الأوقاف الدكتور محمود حمدي زقزوق قائلا "فقدت الأمة الإسلامية علما من أعلامها كان له أثر كبير في نشر الوعي الإسلامي الصحيح، وبصمات واضحة في تفسير القرآن الكريم بأسلوب فريد جذب إليه الناس من مختلف المستويات الثقافية" .

وقال عنه الدكتور أحمد عمر هاشم رئيس جامعة الأزهر "إن الشعراوي أحد أبرز علماء الأمة الذين جدد الله تعالى دينه على يديهم، كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل 100 سنة من يجدد لها أمر دينها" .

ونعاه الشيخ القرضاوي –رحمه الله– قائلا "توفي أستاذنا وشيخنا (رجل القرآن) وأحد المفسرين الكبار الإمام الراحل الشيخ محمد متولي الشعراوي، العالم الرباني، والذواقة الإيماني، وأحد المربين الأفذاذ الذين نوروا العقول والقلوب برحيق الإيمان وعلم الإسلام، وأحد أعمدة الدعوة، وأحد الرجال الذين حملوا لواء الهداية لهذه الأمة في العصر الحديث" .

تقول الأستاذة روضة على موقع ملتقى أهل التفسير "من أبرز حسنات هذا التفسير اهتمامه بكثير من القضايا اللغوية، كبيان معاني المفردات بإعادة الكلمات إلى أصولها اللغوية، والتنبيه على المعنى المشترك الذي يظهر في الكلمات ذات الأحرف المتشابهة، وشرحه بعض القواعد النحوية، كما أنه يشير إلى لطائف بلاغية في ثنايا تفسيره" .

ويُمدح الشيخ باهتمامه بالمناسبات بين الآيات، ويؤخذ عليه إغفاله هذا الأمر بالنسبة للسور، وإغفاله الحديث عن الوحدة الموضوعية التي تميزت بها التفاسير المعاصرة.

ويسجل للشيخ رده القول بالزيادة في القرآن الكريم، والتصدي لمن يتبنى هذا الرأي، ولم يكن ينقل عن المفسرين إلا قليلا، ولم يهتم باختلافاتهم إلا نادرا .

ومن مصادره التي ينقل عنها أحيانا : "الكشاف"، "الظلال"، "كلمات القرآن" لمخلوف، فلم يكن تفسيره تكرارا للتفاسير السابقة، وإنما كان له طابع شخصي وأسلوب خاص.

وكان الشيخ حريصا على إظهار حكمة الله في كل ما يأمر وينهى، فهو يلفت الانتباه دائما إلى أن لله تعالى حكمة في كل ما يصدر عنه قد نفهمها وقد نغفل عنها .

وكان معتدلا في تفسير الآيات تفسيرا علميا ، وحملها على الحقائق العلمية، فقد اتبع في ذلك منهجا وسطا ، وكان كثيرا ما يشير إلى قدرة الله وعظمته من خلال الاكتشافات العلمية والآيات الكونية.

وظهر اعتناؤه بوضوح في تفسير القرآن بالقرآن، وربطه بين الآيات، ليس فقط لاشتراكها في لفظة، وإنما لاشتراكها في أمور قد تخفى على غير المتأمل.

لكنه لم يلتفت إلى تفسير القرآن بالحديث الشريف، وإذا ذكر حديثا –وهو قليل– لم يعتن به من حيث بيان درجته من الصحة وتخريجه، وكذلك فعل بالنسبة لأسباب النزول، ولعل هذا لأنه جعل كتابه هذا خواطر لا تفسيرا .

وبرزت نزعة الشيخ الإصلاحية، فقد اهتم بمشكلات العصر الاجتماعية والفكرية والاقتصادية، وأظنه أغفل مشكلاته السياسية، ووقع في الإسرائيليات وفي ذكر ما لا فائدة منه في تفسيره للقصص القرآني على الرغم من تنبيهه على هذا الأمر وتحذيره منه.

ولم يلتزم بمذهب فقهي معين، ولم يتعصب لأي مذهب، وكان اهتمامه بجانب الفقه بالقدر الذي يوضح مفهوم الآية التي يتناولها، وردّ على اليهودية والنصرانية وعلى شبهات المستشرقين بما يقيم الحجة عليهم، ولم يعتن ببيان القراءات إلا قليلا.

وخواطر الشيخ الشعراوي ولفتاته الإيمانية في تدبره كلمات القرآن ومعانيها والآيات كانت تأسر القلوب والأسماع وتحرك الملكات العقلية لكي تستوعب فهما جديدا كانت غائبة عنها أثناء الاستماع أو القراءة العابرة لآيات القرآن الكريم.

وإن كانت خواطر الشيخ الشعراوي –رحمه الله– نقلا عن تفاسير من سبقوه فقد هضم هذه التفاسير ووعاها وقدمها في قالب سهل مبسط يفهمه عامة الناس.

وإن كانت جل هذه الخواطر من عنده فهي فيوضات إلهية وفتوحات ربانية حازها شيخنا الجليل بإخلاصه وتقواه وورعه، يقول الله عز وجل ﴿واتقوا اللّه . ويعلمكم اللّه . واللّه بكل شيء عليم﴾ سورة البقرة: 282.

والدليل على ذلك هو القبول الواسع عند عامة المسلمين وخاصتهم والذي حظي به الشيخ الشعراوي –رحمه الله– وحظيت به خواطره في حياته وبعد مماته.

وأنت تستمع لتفسير الشعراوي -رحمه الله- تشعر بقرب لغة القرآن من قلبك وعقلك وسهولة فهمها على الرغم من وجود كلمات لا يعرف الكثير من المسلمين معانيها أو المراد منها في سياق الآيات.

وأكثر شيء تميز به تفسير الشعراوي -رحمه الله- هو أنه تفسير مبسط يلامس حياة الناس ويتفاعل مع واقعهم، والقرآن الكريم ما نزل إلا لذلك، فالقرآن نزل ليطبق في حياة الناس لكي يقومها ويصلحها، ولكي يحقق للبشرية السعادة في الدنيا والآخرة. .

ثانيا

الدكتور الداعية

محمد رمضان البوطي

محمد سعيد رمضان البوطي (1347 - 1434 هـ / 1929 - 21 آذار 2013 م) هو عالم سوري متخصص في العلوم الإسلامية، ومن المرجعيات الدينية الهامة على مستوى العالم الإسلامي، حظي باحترام كبير من قبل العديد من كبار العلماء في العالم الإسلامي، اختارته جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم في دورتها

الثامنة عام 2004 ليكون «شخصية العالم الإسلامي»، باعتباره «شخصيةً جمعت تحقيقَ العلماء وشهرةَ الأعلام، وصاحبَ فكرٍ موسوعيّ»، واختاره المركز الإسلامي الملكي للدراسات الإستراتيجية في الأردن في المركز 27 ضمن قائمة أكثر 500 شخصية إسلامية تأثيرًا في العالم لعام 2012، ويُعتبر ممن يمثلون التوجه المحافظ على مذاهب أهل السنة الأربعة وعقيدة أهل السنة وفق منهج الأشاعرة.

ترك البوطي أكثر من ستين كتابًا في علوم الشريعة، والآداب، والتصوف، والفلسفة، والاجتماع، ومشكلات الحضارة، كان لها أثرٌ كبيرٌ على مستوى العالم الإسلامي.

في فترة أحداث سوريا 2011–2013 أصبحت مكانة البوطي في العالم الإسلامي مثارًا للجدل والخلاف بسبب موقفه الرافض للثورة السورية، ودعمه لنظام بشار الأسد، انتهت بتعرّضه للاغتيال يوم 21 مارس 2013، الذي اتفقت المعارضة والنظام السوري على إدانته، وأثار موجة تنديد كبيرة على مستوى العالم، وقد اتهمت المعارضة النظامَ بتدبير الاغتيال بعد ورود أنباء عن عزم البوطي على الانشقاق وتغيير موقفه من الثورة السورية، والهجوم على النظام. بينما اتّهم النظام السوري المعارضةَ باغتياله واصفًا إياهم «بأصحاب الفكر الظلامي التكفيري».

ولادته ونشأته

وُلد البوطي، وهو ينحدر من قبيلة كردية، في عام 1347 هـ/1929م، في قرية «جليكا» التابعة لجزيرة ابن عمر المعروفة بجزيرة بوطان، والتي تقع على ضفاف نهر دجلة عند نقطة التلاقي بين حدود سوريا والعراق وتركيا. ولما بلغ من العمر أربعة سنوات هاجر مع والده ملا رمضان البوطي إلى دمشق في عام 1933م بسبب «اضطهاد أتاتورك» وانتشار الفكر الكمالي. تُوفيت والدته وعمره 13 عامًا، فتزوج والده

من زوجة أخرى، من أسرة تركية، فكانت سببًا في إلمامه باللغة التركية بالإضافة إلى اللغة الكردية والعربية، تزوج وهو في الثامنة عشر من عمره، وله من الأولاد ستة ذكور وبنت واحدة.

تعليمه

تأثر البوطي منذ صغره بوالده الشيخ ملا رمضان الذي كان بدوره عالم دين وأحد شيوخ الصوفية، فقد كان والده معلّمه الأوحد، إذ علّمه أولًا مبادئ العقيدة، ثم موجزًا من سيرة النبي محمدعليه الصلاة والسلام ، ثم أخذ يعلمه مبادئ علوم الآلة من نحو وصرف، وسلّكه في طريق حفظ ألفية ابن مالك في النحو، فحفظها في أقل من عام، ولم يكن قد ناهز البلوغ بعد. ولما بلغ السادسة من عمره عهد الشيخ ملا رمضان بولده إلى امرأة كانت تعلم الأطفال قراءة القرآن، فكانت تُعلَمه القرآن وتلقنه إياه حتى ختم القرآن عندها خلال ستة أشهر. التحق بعدها بمدرسة ابتدائية في منطقة ساروجة، أحد أحياء دمشق القديمة، ولم تكن تلك المدرسة تعنى إلا بتعليم الدين ومبادئ اللغة العربية والرياضيات.

بعد انقضاء المرحلة الابتدائية التحق بجامع منجك عند الشيخ حسن حبنكة الميداني. وفي تلك الفترة ارتقى المنبر للخطابة ولم يكن قد تجاوز بعد 17 من عمره، وذلك في أحد مساجد الميدان القريبة من جامع منجك. وفي عام 1953 أتمّ دراسته في معهد التوجيه الإسلامي عند الشيخ حسن حبنكة. وفي عام 1953 ذهب إلى القاهرة لاستكمال دراسته الجامعية في جامع الأزهر، وعاد بعدها لدمشق بعد حصوله على الإجازة في الشريعة من كلية الشريعة في جامع الأزهر عام 1955. ثم حصل على دبلوم التربية من كلية اللغة العربية في جامع الأزهر عام 1956.

وظائفه

شغل البوطي عدّة مناصب أكاديمية في حياته، فبعد حصوله على الشهادة من جامعة الأزهر عُيّن مُعيدًا في كلية الشريعة بجامعة دمشق عام 1960م، ثمّ أُوفد إلى كلية الشريعة من جامعة الأزهر للحصول على الدكتوراه في أصول الشريعة الإسلامية وحصل على هذه الشهادة عام 1965م، وفي نفس العام عُين مدرسًا في كلية الشريعة في جامعة دمشق، ثم أصبح أستاذًا مساعدًا، فأستاذًا، ثم في عام 1975م عُيّن وكيلًا لكلية الشريعة فيها، ثم في عام 1977م عُيّن عميدًا لها، ثم رئيسًا لقسم «العقائد والأديان». خلال هذه الفترة وحتى عام 1981 كان بعيدًا عن المحافل العامة، وكان مكتفيًا بالمجال الأكاديمي بالإضافة إلى درسين أسبوعيين في مسجد السنجقدار، لينتقل بعدها إلى مسجد تنكز ثم إلى مسجد الإيمان في دمشق. وكان له دروس أخرى في مسجد والده الشيخ ملا رمضان البوطي وفي المسجد الأموي.

اشترك في مؤتمرات وندوات عالمية كثيرة، وحاضر في معظم الدول العربية والغربية من أبرزها محاضرته في مجلس البرلمان الأوروبي في ستراسبورغ عن حقوق الأقليات في الإسلام سنة 1991، كما شارك كمستشار في بعض لقاءات المجمع الفقهي الإسلامي. كان عضوًا في هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، وعضوًا في جمعية نور الإسلام في فرنسا . وكان عضوًا في مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي في عمّان، وفي المجلس الأعلى لأكاديمية أكسفورد، وعضوًا في المجلس الاستشاري الأعلى لمؤسسة طابة بأبوظبي. تولى إمامة الجامع الأموي بدمشق والإشراف على النشاط العلمي فيه، كما كان رئيس اتحاد علماء بلاد الشام.

أفكاره وآراؤه

سبّب ظهور كتابه «الجهاد في الإسلام» عام 1993 الكثير من الجدل، بسبب نبذه للعنف في التغيير، وتحريمه للخروج على الحاكم.

في فترة أحداث سوريا 2011–2013 دافع البوطي عن النظام السوري، وانتقد المتظاهرين، مما تسبب بانتقادات حادة وأعداء كثر له .

مثّل البوطي التوجه المحافظ لمذاهب أهل السنة الأربعة وعقيدة أهل السنة وفق منهج الأشاعرة، وقد عُدّ البوطي من أهمّ من دافع عن عقيدتهم في وجه الآراء السلفية، وقد ألف في الموضوع كتُبًا مثل: «السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي» و«اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية» . كما ويُعد البوطي من علماء الدين السنة المتخصصين في العقائد والردّ على الفلسفات المادية وقد ألف كتُبًا عنها مثل: «أوروبا من التقنية إلى الروحانية، مشكلة الجسر المقطوع»، و«نقض أوهام المادية الجدلية»، هاجم فيه الفكر الشيوعي والإلحادي.

كما أن البوطي كان له رأي في موضوع ختان الإناث حيث أنه في شباط من عام 2011، تحصل طرفة بغجاتي مع روديجر نيبرج على فتوى من الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي تحرم ختان الإناث

ومن الناحية السياسية، فقد ربط البوطي علاقة مع النظام السياسي الحاكم في سوريا منذ عهدحافظ الأسد خاصة في بداية التسعينيات حيث ظهر حينها ضمن وسائل الإعلام السورية الرسمية، وكان على علاقة شخصية بحافظ الأسد عندما طلب الرئيس اللقاء بالبوطي إثر قراءته لبعض كتبه. وأصبح يستدعيه بين الحين والآخر في جلسات طويلة، وقد كان من أبرز نتائج تلك اللقاءات استجابة الرئيس لطلبه إذ أطلق سراح عدد كبير من المعتقلين، وفتح المجال لعودة الذين خرجوا بسبب أحداث المواجهة مع

جماعة الإخوان المسلمين، بالإضافة إلى معالجة كثير من القضايا الأخرى المتعلقة بالمعاهد الشرعية والإعلام والكتب الإسلامية. كما سبّب وقوفه مع النظام السوري في مواجهة جماعة الإخوان المسلمين كثير من الانتقاد آنذاك، إذ ظل منذ أحداث مدينة حماة في 1982 ينافح عن شرعية حكم عائلة الأسد، وعدم جواز الخروج عليها لأن الحاكم فيها لم يصل إلى الكفر البواح (أن يعلن جهارًا الكفر، وخروجه عن الإسلام)، وقد سبّب ظهور كتابه «الجهاد في الإسلام» عام 1993 في إعادة الجدل القائم بينه وبين بعض التيارات السياسية ذات التوجهات الإسلامية، بسبب نبذه للعنف في التغيير، وتحريمه للخروج على الحاكم إلا إن ثبت كفره.

وفي عهد بشار الأسد، بقيت العلاقة قويّة بين البوطي والنظام، مما عكس تأثيرًا للبوطي في بعض النواحي الحياتية، مثل التراجع عن القرار بمنع توظيف المنقبات في سلك التربية والتعليم. وإلغاء الامتياز الوحيد لكازينو سوري افتُتح على طريق المطار. كما أقرّ تأسيس محطة فضائية لترويج الفكر الديني الوسطي، كان يشرف عليها البوطي، وسُمّيت بـ«نور الشام». ويرى مراقبون أن تقارب البوطي مع السلطة السياسية في سوريا كان له تأثير في المحافظة على سياسة سوريا المتعلقة بدعم حركات المقاومة في فلسطين. وكان البوطي يبتعد عن السياسية بشكل عام ويحث الدعاة على ترك الخوض فيها. وكان من موقعي بيان يؤيد قرار الأزهر تجميد الحوار مع الفاتيكان بعد تعليقات للبابا التي أساءت للمسلمين.

الأزمة السورية

خلال فترة الاحتجاجات السورية 2011–2013 رفض البوطي الحراك الشعبي وانتقد المحتجين ودعاهم إلى «عدم الانقياد وراء الدعوات مجهولة المصدر التي تحاول استغلال المساجد لإثارة الفتن والفوضى في

سوريا»، واصفًا التظاهرات أنها «باتت تؤدي إلى أخطر أنواع المحرمات»، وانتقد أيضًا القرضاوي (الذي كان يدعو الناس للتظاهر) وقال إنه «اختار الطريقة الغوغائية التي لا تصلح الفساد وإنما تفتح أبواب الفتنة». كما دافع البوطي في عدد من تصريحاته عن النظام السوري الذي يواجه بحسبه «مؤامرة خارجية» تقودها إسرائيل، وأشاد بالدور الذي يقوم به الجيش النظامي، مع تأكيده في فتاويه على «حرمة قتل المتظاهرين حتى لو كان جبرًا». وتسببت هذه التصريحات التي وُصفت بأنها «معادية» للثورة، بانتقادات حادة وأعداء كثر للبوطي، حتى صنفه البعض ضمن فئة «علماء السلطان»، وذلك سبّب أن قام المتظاهرون بإحراق كتبه في جمعة أحفاد خالد. بينما كان البعض الآخر يلتمس للبوطي أعذارًا بدعوى أنه كان واقعًا تحت التهديد من قبل النظام السوري.

مقتله

قُتل الشيخ البوطي (رحمه الله) يوم الخميس 21 مارس من عام 2013 الموافق 9 جمادى الأولى من عام 1434 هـ، وذلك أثناء إعطائه درسًا دينيًا في مسجد الإيمان بحي المزرعة في دمشق، فبحسب الرواية الرسمية، فإن تفجيرًا انتحاريًا قد أودى بحياة البوطي و42 شخصًا من بينهم حفيده بالإضافة إلى إصابة 84 آخرين بجروح. بينما نشر مجلس قيادة الثورة في دمشق مقطع فيديو لاحقًا في تاريخ 9 أبريل 2013 على الإنترنت قال إنه يظهر لحظة مقتل البوطي، حيث يظهر الفيديو الشيخ البوطي وهو يعدل عمامته بعد انفجار صغير وقع قرب منبره، ثم يسارع شخص إليه، حاجبًا الصورة عن الكاميرا التي كانت تصور الحلقة، وينصرف بسرعة مخلفًا الشيخ البوطي والدماء تسيل من رأسه، وهو ما يرى ناشطون أنه يرجح فرضية اغتيال البوطي بالرصاص وليس بالانفجار. ونفى الدكتور توفيق رمضان نجل الشيخ البوطي في

مقابلة تلفزيونية في اليوم نفسه حدوث أي إطلاق نار في المسجد بناء على تجميع روايات الناجين من التفجير، وأكد أن أباه قضى بالتفجير الذي نفذه انتحاري.

ترك البوطي أكثر من 60 مؤلفًا في مختلف المجالات، أبرزها:

البدايات باكورة أعمالي الفكرية.

التعرف على الذات هو الطريق المعبد إلى الإسلام.

المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة.

لا يأتيه الباطل – كشف لأباطيل يختلقها ويلصقها بعضهم بكتاب الله عز وجل.

برنامج دراسات قرآنية (3 أجزاء).

منهج الحضارة الإنسانية في القرآن.

من روائع القرآن الكريم.

كلمات في مناسبات.

الحكم العطائية شرح وتحليل (4 أجزاء).

هذا ما قلته أمام بعض الرؤساء والملوك.

مشورات اجتماعية.

يغالطونك إذ يقولون.

الإسلام والعصر تحديات وآفاق (حوارات لقرن جديد) .

أوربة من التقنية إلى الروحانية – مشكلة الجسر المقطوع، بالعربية والإنكليزية.

كبرى اليقينيات الكونية (وجود الخالق ووظيفة المخلوق) .

شخصيات استوقفتني.

حرية الإنسان في ظل عبوديته لله (سلسلة هذا هو الإسلام) .

الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان؟ .

اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية.

تجربة التربية الإسلامية في ميزان البحث.

سلسلة أبحاث في القمة.

ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية.

قضايا فقهية معاصرة (جزآن) .

محاضرات في الفقه المقارن.

مع الناس مشورات وفتاوى (جزآن) .

الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟

سيامند ابن الأدغال.

هذه مشكلاتهم.

هذه مشكلاتنا .

من الفكر والقلب.

حوار حول مشكلات حضارية.

على طريق العودة إلى الإسلام، رسم لمنهاج، وحل لمشكلات.

نقض أوهام المادية الجدلية.

المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني.

الإنسان مسير أم مخير؟

الحوار سبيل التعايش (ندوات الفكر المعاصر) .

السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي.

التغيير مفهومه وطرائقه (ندوات الفكر المعاصر) .

رواية ممو زين.

هذا والدي.

الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية.

فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة.

عائشة أم المؤمنين.

مدخل إلى فهم الجذور.

مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجًا .

دفاع عن الإسلام والتاريخ.

المذهب الاقتصادي بين الشيوعية والإسلام.

في سبيل الله والحق.

حقائق عن نشأة القومية.

في الحديث الشريف والبلاغة النبوية.

من سنن الله في عباده.

دور الأديان في السلام العالمي.

برامج إذاعية وتلفازية

لا يأتيه الباطل، على قناة شام وقناة صانعو القرار.

دراسات قرآنية، على القناة الفضائية السورية.

شرح كتاب كبرى اليقينيات الكونية، ضمن برنامج الكلم الطيب، على قناة الرسالة.

مشاهد وعبر، على قناة الرسالة.

فقه السيرة، على قناة اقرأ.

شرح الحكم العطائية، على قناة الإرث النبوي.

الجديد في إعجاز القرآن الكريم على قناة اقرأ.

هذا هو الجهاد على قناة أزهري.

مثل العلامة البوطي التوجه المحافظ لمذاهب أهل السنة الأربعة وعقيدة أهل السنة وفق منهج الأشاعرة، وقد عد أهم من دافع عن عقيدتهم في وجه الآراء السلفية، وألف في الموضوع كتابا عنوانه بـ"السلفية مرحلة زمنية مباركة وليست مذهبا إسلاميا".

بالموازاة مع ذلك، اهتم بالبحث في موضوع العقائد والفلسفات المادية التي كتب عنها في مؤلفات عدة من بينها "أوروبا من التقنية إلى الروحانية، مشكلة الجسر المقطوع".

رأيه في السلفية

يرى البوطي أن السلفية لا تعني على كل حال إلا مرحلة زمنية مرت، غاية ما في الأمر أن الرسول –صلى الله عليه وسلم – وصفها بالخيرية ، فإنقُصدت بها جماعةٌ إسلاميةٌ ذاتُ منهجٍ معينٍ خاص بها يتمسك بها من؛شاء ليصبح بذلك منتمياً منضوياً تحت لوائها فتلك إذن إحدى البدع المستحدثة بعد رسول االله – صلى االله عليه وسلم – .

يرى البوطي أن السلفية تسببت بنوعين من الأذى

: –1تشتيت وحدة المسلمين في كل مكان من جراء هذه الفتنة المبتدعة

–2استغلال أصحاب الفكر اليساري لظهور السلفية في قراءتهم الجدلية للتاريخ الإسلامي كدليل على التناقض الذي ينشدونه ، ويرى البوطي أنالوهابية "السلفية" مدعومة من قبل بريطانيا

وأنها ساهمت في القضاء على دولة الخلافة الإسلامية العثمانية ، وعندما سئِل البوطي عن محمدبن عبد الوهاب قال : إنه اجتهد فأخطأ في كثير من مبادئ العقيدة والسلوك ، ولا يملك أ حدأنيجزم بأنه كان عميلاً . والذي أراه أن الحركة السلفية إنما حاربت البدع والضلال والشَركيات والخرافات التي كانت منتشرةً ، وكانت الدولة العثمانية مع تلك البدع مع العلم أنالدولة العثمانية كانت في ضعف ووهن شديدين .

رأيه في حزب التحرير

يرى البوطي أن حزب التحرير هو دسيسة بريطانية محضة بعد أن فشل الإنجليز في نشر القاديانية ، وكان أتباعها في فلسطين جواسيس لهم على أمتهم وبلادهم جاؤوا بمذهب جديد متصل مباشرة بوقود هائل

من حماسة عامة المسلمين "للخلافة" ، على أن تندس خلال ذلك مجموعة الأفكار والمبادئ الكفيلة بتمييع الجوهر الإسلامي وإزالة حقائقه ثم هدمه من أساسه ، ويرى في أتباع الحزب أنهم مؤمنون بكتب الحزب إيمانهم بالحشر والحساب ، وأنهم لا يمتلكون أمام فرقانها حجةً ولا عقلاً ولا نقاشاً، ويرى البوطي أنحزب التحرير متعامل مع الإنجليز . ،

رأيه في الحركات الجهادية في مصر والجزائر

يختلف الشيخ البوطي مع الجماعات الإسلامية في مصر والجزائر، ويرى أن الطريق التي اتبعتها تلك الجماعات لا تجوز شرعاً ، وهي بعيدة عن الجهاد ومفهومه ولا يدخل تحت باب البغي ومقاومته ، ويستند الشيخ البوطي إلى القاعدة الفقهية القائلة ": درء المفاسد أولى من جلب المنافع" .

وأما بالنسبة لما حدث في الجزائر عام (1992) من إلغاء الانتخابات ، وما حدث بعدها من دوامات دموية ، فيرى أنعلى الإسلاميين أن يرضخوا لما حدث مبرر اً ذلك بقوله: إنهم لن يستطيعوا أن يوازنوا بين تطبيق القوانين الإسلامية وبين حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية المستعصية ، وسيتيهون بين الواجبين ؛ لأنهما فوق إمكانات تلك الجماعات الإسلامية وطاقاتهم. ربما يكون هناك شيء من الصواب فيما ذهب إليه الشيخ البوطي في رأيه بإسلاميي الجزائر تحديداً ، ولكني أقول إن السبب في إفشال عمل الحركات الإسلامية وإعاقة وصولها إلى سدة الحكم وتقويضها – إنوصلت – إنما هو بسبب مكر أعداء الأمة من الخارج وأذنابهم من الداخل من أجل أَن يصوروا للعالم أنالإسلام لا يصلح أَ نيكون نظامحكمٍ ينظم حياة الناس في مختلف جوانبها .

شخصيته وأخلاقه

إن الدارس لسيرة الشيخ البوطي والمتتبع لمختلف مراحل حياته من طفولته إلى مقتله والراصد لآرائه وأفكاره ، والقارئ لآثاره العلمية يستطيع أن يبرز سماتلشخصيته ويرسم صورة لأخلاقه ؛ فمن الناحية العلمية يتمتع الشيخ البوطي بقدرة أدبية بارعة في صياغة الفكرة ، وهذا مما اكتسبه من حبه للأدب وشغفه به ، وأما من ناحية الأسلوب فيتسم بالدقة العلمية التي كان يصوغ فيها الأفكار في مختلف الميادين وشتى المجالات العلمية التي كتب فيها ، ومما يبرز أيضاً في شخصيتهالعلمية وعيه للمسائل والقضايا التي يبحث فيها محاولاً سبر أغوارها ومعرفة الواقفين خلفها من أصحاب الأغراض الدنيئة والخبيثة الهادفة إلى تشويه معالم الشريعة الإسلامية ومن المعلوم أن الشيخ البوطي موسوعي المعرفة ، فهو يشبه الإمام الغزالي في تطرقه لأبواب شتى من أبواب الدين حتى أَطلق عليه البعض لقب غزالي زمانه ، وكذلك فإنه يشبه الغزالي بهدوء أسلوبه وقوة حجته في آن واحد . والشيخ البوطي معروف بزهده وورعه وتبتله وقيامه الليل ، وكذلك قراءة القرآن وحب رسول – الله صلى االله عليه وسلم – وكثيراً ما كان يبكي في دروسه ، وخاصة في نهايتها عندما يدعو – اللهَ عز وجلَ – ويعرف الشيخ البوطي بتواضعه بين الناس ، ومقابلته لأي كان ، وعن تراجعه إذا علم أنه أخطأ في مسألة ما ، فهو موضوعي ليس ذاتياً وشخصياً . ولم يكن الشيخ البوطي بالطعان ولا اللعان ولا بالفاحش البذيء ، ولكي تكتمل الصورة أمامنا عن شخصية البوطي لابد أن نذكر الجانب الذي أثار الجدل والنقاش على شخصيته ، وهو علاقته بالنظام ودفاعه عنه ومناوته لتيارات الإسلام السياسي ، وفي هذا الجانب تكمن المشكلة ، ففي حين يرى خصومه أَنه قد مالأَ الحاكم ووقف إلى جانب الظالم والطاغية ، خاصةفي مرحلة انفجار العلاقة بين النظام وجماعة الإخوان المسلمين في حقبة الثمانينيات،وكذلك وقوفه ضد الثورة عام (2011)، بينما يعلل هو موقفه بأَنهذه الثورة مؤامرة تستهدف البلاد والعباد تقف وراءها المسيحية المتهودة وأمريكا

وإسرائيل، فهذا الموقف المستغرب من الشيخ البوطي جعل الناسيحملون عليه ، وكذلك العلماء ، بل أحرق الناس كتبه في جمعة أحفاد خالد بن الوليد في (22\07\2011 .)م ولقد حاولت أن أجد أي مبرر لهذا الموقف من الشيخ البوطي فلم أجد عذراً له ظاهراً للعيان ، وللأمانة العلمية أقول : "إنالشيخ البوطي لم يقبل العطايا من النظام حتى نقول إنه مال إلى الدنيا فحياته كانت حياة الزاهد الورع وليس صاحب شَره وحب للدنيا ، ولم يقبل من النظام مالاً ، وفي الوقت ذاته لم يكن من الذين يخافون من وعيد الحاكم حتى نقول إن موقفه جاء تحت الإكر اه وعلى كل حال فتقييم شخصية بوزن شخصية الشيخ البوطي ليس بالأمر السهل ، فنحتاج إلى مزيد من المعرفة عن أحواله ممن عاصروه وكانوا على مقربة منه ، وفي الختام أقول : إن الشيخ البوطي أفضى إلى ما قدم ، وأمره إلى االله تعالى .

حياته العلمية

كانت بداية الحياة العلمية للشيخ البوطي على يد والده ملا رمضان ، ثم التحق بالمدرسة الابتدائية الخاصة في زقاق القرماني التي كانت تُعنى بتعليم الدين واللغة العربية والرياضيات – كما ذكرنا سابقاً – وبعد ذلك أرسله والده إلى الشيخ حسن حبنكة الميداني في جامع منجك الذي تحول فيما بعد إلى معهد التوجيه الإسلامي ، وقال له والده ، وهو ذاهب به إلى الشيخ حسن حبنكة الميداني: يا ب،نيإنني لو علمت أَ نالطريق الموصولة إلى االله تكمن في كَنس القُمامةمن الطريق لجعلت منك زبالاً ولكني نظرت فوجدتُ ان الطريق الموصل إلى االله هو العلم به وبدينه . وفي عام (1953)م أنهى الشيخ البوطي دراستَه الثانويةَ الشرعية في معهد التوجيه الإسلامي ، وخلال هذا العام استُدعي الشيخ البوطي إلى الخدمة العسكرية الإلزامية ، ولم يكن أمامه من سبيل للتأجيل سوى أن يواصل دراسته على مستوى

جامعي مقبول ، فالتحق بكلية من كليات الأزهر؛لأن كلية الشريعة في جامعة دمشق لم تكن قد فتحت بعد ، وكذلك لم يكن قانون إعفاء الوحيد لوالديه من الخدمة العسكرية الإلزامية آنذاك . وفي عام (1955)م حصل على الشهادة العالمية "الليسانس" من الأزهر ، وفي هذا العام أيضاً انتسب إلى كلية اللغة العربية من جامعة الأزهر ونال دبلوم التربية .

عاد الشيخ البوطي إلى دمشق والتحق بسلك التدريس عام (1957 ،)م وفي عام (1958)م تأثر بمناخ الوحدة بين مصر وسوريا بقيادة الرئيس جمال عبد الناصر ، وكتب مقالات تَمنشرها فيما بعد في أول كتاب صدر له تحت عنوان "في سبيل االله والحق ." وقد درس مادة التربية الإسلامية في حمص ما يقارب ثلاث سنوات. وفي عام (1965م) بعدها معيداً في كلية الشريعة بجامعة دمشق بترشيح من الدكتور:مصطفى السباعي فدرس فيها فترة وجيزة . وفي عام (1965)م أوفد إلى كلية الشريعة بجامعة الأزهر حيث حصل على الدكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى،مع توصية بطبع الرسالة على نفقة الجامعة التي كانت بعنوان "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ،" وفي نفس العام عين مدرساً في كلية الشريعة بجامعة دمشق ، وفي عام (1970 م) عين إلى درجة أستاذ مساعد ، وفي عا (م 1975)م رفع إلى رتبة أستاذ عام ، ثم عين وكيلاً لكلية الشريعة في العام نفسه.وفي العام (1977 ي(م ثم عميداً لكلية الشريعة في جامعة دمشق ، وبقي فيها حتى تقاعده من التدريس الجامعي عام (1993) . يذكر أَ نالشيخ البوطي شغلَ منصبرئيس قسم العقائد والأديان عام (2002)م متعاقداً مع الجامعة ، لأن تخصصه كان في الفقه الإسلامي .

مؤلفاته

للشيخ البوطي إنتاج علمي كبير ومتنوع من الكتابات التي تتناول شتى العلوم الإسلامية ، ولا سيما الفقه وأصوله والعقيدة،وكذلك المناقشات الفكرية والدينية مع المخالفين في المنهج أو التوجه إضافة إلى المواعظ الرقيقة والنفحات الأدبية والأخلاقية والروحية ، وهو في كل هذا يتمتع بصياغة رشيقة حتى وهو يتناول أعوص المسائل ، ولم تخلّ غزارة إنتاجه بمستوى الكتابة لديه ، ويمكّنه أسلوبه السهل الممتنع من استخدام مختلف أنواع الخطاب تقريراً ووصفاً ونقاشاً وتحريضاً ودفاعاً وانتقاداً وحتى تقريعاً في بعض الأحيان ، حيث لا يخلو أسلوبه من حدة في بعض المواقف ، وهو ما أشعل نار السجالات مع شخصيات دينية وفكرية عدة ،متميز اً في ذلك عن كثير من الدعاة العاملين الذين اكتفوا بالدعوة عن التأليف أو نأوا بأنفسهم عن الخلافات والجدالات واستغرقواأوقاتهم بدلاً من ذلك في العمل الدعوي الخالص . وتأثر البوطي من الناحية العلمية بعد والده والشيخ حسن حبنكة بكتابات مصطفى صادق الرافعي وبالغزالي وبسعيد النورسي الملقب ببديع الزمان .

وكانت بداية ظهور الشيخ البوطي ككاتب أيام دراسته الأولى في دمشق ، حيث خاض أول تجرِبة في السعي إلى كتابة أول مقال عام (1949)م بعنوان "أمام المرآة" ، واهتدى إلى مجلة "التمدن الإسلامي " المعروفة آنذاك ، وكان يصدرها أحمد مظهر العظمة ؛ لنشر المقال على صفحات مجلته فشجعه على ذلك ، ووعد بنشره في أول عدد يصدر من المجلة ، وبالفعل تم نشر المقال ، وأضيف لقب الأديب بجانب اسم البوطي فكانت فرحة عارمة للبوطي بهذا اللقب . ومعلومأن الشيخ البوطي يتقن أكثر من لغة فهو إلى جانب اللغة العربية يتقن اللغة التركية والكردية واللغة الإنجليزية .

مواقعه ومناصبه

شغل الدكتور البوطي المناصب التالية :

عضو المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية في عمان.

عضو في المجلس الأعلى لأكاديمية أكسفورد في انجلترا.

عضو في هيئة الرقابة الشرعية لبنك شام الإسلامي .

نال الشيخ البوطي لقب شخصية العالم الإسلامي في الدورة الثامنة عشرة لجائزة دبي الدولية للقرآن الكريم عام (2005 .)م

حل الشيخ البوطي في المرتبة الثانية والعشرين ضمن الشخصيات الإسلامية الأكثر تأثيراً في العالم الإسلامي عام (2009)م وفق باحثين دوليين أعدوا كتاباً بعنوان أكثر خمس مئة شخصية مسلمة تأثيراً لعام (2009) .م

أنتخب رئيساً لاتحاد علماء بلاد الشام عام 2012

مجمل اعتقاده

ينتسب الشيخ البوطي إلى المذهب الأشعري في عقيدته،ويعرف ذلك من خلال الوقوف على آرائه في مسائل معينة وافق فيها الأشاعرة ومنها : زعمه أن آيات الصفات من المتشابه ، وأنه لا بد فيها من أحد طريقين ، إما أن تجرى على ظاهرها مع تنزيه االله – عز وجل – عن التشبيه والشريك ، وإما أَ نحمل على المعنى المجازي كأن يفسر الاستواء بالاستيلاء والتسلط، واليد بالكرم ولتبرير صحة الطريق الثاني

كما يجيز البوطي التوسل بجاه النبي – صلى االله عليه وسلم – بعد وفاته ، وادعى أن الأدلة الشرعية لا تفرق بين التوسل بحياة النبي –صلى االله عليه وسلم – أثناء حياته أو بعد مماته .

منهجه الدعوي وفكره

مثل الشيخ البوطي في منهجه الدعوي وفكره ما يسمى التيارالوسطي ، وهو تيار يقف في الخط الوسط بين السلفية والصوفية فيرفض ممارسات الصوفية وسلوكياتها كما يرفض في الوقت ذاته تشدد السلفية في إنكار البدع وتضليل الآخر مع المحافظة على الفهم الأصولي للإسلام ، ويتعامل أصحاب هذا التيار مع الاتجاه الداعي إلى التحديث في فهم الإسلام بالشك والريبة ، ويتميز الشيخ البوطي بتركيزه على العبادات والأذكار والأوراد ويعيب على المفكرين انصرافهم عن هذه الأمور التي تعتبر الزاد الأول في طريق الدعوة إلى االله تعالى . كره الشيخ البوطي السياسة وعاب على التيارات الإسلامية والدعوية المتجهة إلى السياسة والحكم ، وناظر الشيخ البوطي التيار السلفي واحتدم النقاش بينه وبين الشيخ ناصر الدين الألباني . وعلى الرغم من أن البوطي لا يحب السياسة فقد كان لا يألو جهداً في نصح الحاكم كما تحدثنا سابقاً ، ومما يلاحظ في منهجه الدعوي نقضه للشيوعية وأفكارها ومواجهة الغرب ، وتسفيه أفكاره ، وإبراز الدلائل العلمية على تفاهتها ، ولا سيما تلك التي تتناول حقائق الإسلام

ومما يذكر عن الشيخ البوطي في دروسه أنه كان يذكر الرؤى التي كان يراها ، وأنها تتحقق في أغلب الأحيان ، فقد رأى رؤيا قبل اندلاع الثورة عام (2011)م وهي غيمة سوداء مقبلة على دمشق ، ينزل منها أجسام خبيثة مثل السرطانات ، وتنبأ البلاء قادماً للبلادوخاصة أنه كان يذاع في تلك الأيام مسلسل يستهزئ بالدين الإسلامي ، وهو مسلسل "ما ملكت أيمانكم ،" وكذلك هناك رؤى أخرى كان يراها مثل

موت زوجته ، وبالفعل ماتت بعد ثلاثة أيام من الرؤيا ، ورأى في المنام من سيتزوج بها من بعدها ، وكذلك فإن والده كان يرى الرؤى أيضاً . وفي هذا السياق لابد أن نبين الحكم الشرعي في المنامات والرؤى يقول الإمام الشاطبي – رحمه الله – إن الرؤيا من غير الأنبياء لا يحكم بها شرعاً على حال ، إلا أن تعرض على ما في أيدينا من الأحكام الشرعية فإن سوغتها عمل بمقتضاها ، وإلا وجب تركها والإعراض عنها ، وإنما فائدتها البشارة والنذارة خاصة ، وأما استفادة الأحكام فلا . ومما سبق يتبين لنا أن الشيخ البوطي سار على المنهج الوسطي في الدعوة إلى الله – عز وجل – وكان رحمه الله زاهداً عابداً قائماً الله تعالى، وأما على صعيد محاورته للمخالفين له فقد حاورهم بكل موضوعية وقوة حجة وأسلوب رائع في بيان الأدلة والبراهين . وقد أثّر تركه السياسة وابتعاده عنها، أنتفرغ للدعوة إلى الله، مما فتح أمامه الأبواب في نشر آرائه وأفكاره الدعوية في شتى المجالات والميادين.

آراء الشيخ البوطي في الإلهيات والنبوات والسمعيات

قسم الشيخ البوطي مباحث العقيدة الإسلامية أربعة أقسام ، وهي : الإلهيات والنبوات والكونيات والغيبيات ، ومن العلماء من قسم العقيدة الإسلامية تقسيماً مختلفاً عن الشيخ البوطي ، فقد قسم حسن البنا مباحث العقيدة إلى الإلهيات ونبوات وروحانيات وسمعيات و ، قد قسم الباحث في رسالته مباحث العقيدة الإسلامية إلى إلهيات ونبوات وسمعيات جرياً على منوال العلماء المحدثين الذين كتبوا في العقيدة الإسلامية ،وهذه فنون واصطلاحات بين العلماء ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقال ، وأشرع الآن في بيان هذه التقسيمات ، كما هو مقسم في خطة هذه الرسالة .

آراء الشيخ البوطي في الإلهيات

وجود االله عز وجل وأدلته

إن مسألة الإيمان بوجود االله عز وجل هي أساس مسائل العقيدة كلها ، وعنها تتفرع بقية الأمور الاعتقادية التي يجب الإيمان بها ، وقد سلك الشيخ البوطي طريقتين في إثباته لوجود االله تعالى هما:

الطريقة الأولى هي النّظر في الأدلة العقلية .

الطريقة الثانية النّظر في الأدلة النقلية.

. وفيما يلي بيان الطريقتين

أولاً : الأدلة العقلية على وجود االله عز وجلَ

عندما صار الإلحاد أمراً ظاهراً بين الناس احتاج العلماء إلى سوق الأدلة على وجود االله تَعالى ، ولم يأخذ الإلحاد شكل ظاهرة ، كما حدث في القرن العشرين ، عندما ظهرت الشيوعية، وأقامت دولة على أساس الإلحاد وإنكار وجود االله عز وجلَ وإنما كان الناس يقرون بوجود االله ولكنهم كانوا يشركون به غيره ، ولم يأت نبي ليقول لقومه للكون إله وإنما كان الأنبياء يدعون أقوامهم إلى عبادة الله عز وجل–وحده ، وعدم الإشراك به .

وقد ساق الشيخ البوطي جملة من الأدلة العقلية لإثبات وجود االله عز وجل وفيما يلي بيانها :

دليل بطلان الرجحان بدون مرجح

. ومعنى الرجحان بدون مرجح أن يكون الشيء جارياً على نسق معين ، ثم يتغير عن نسقه ، ويتحول بدون وجود أي مغير أو محول إطلاقاً ، فهذا من الأمور الواضحة البطلان ، وإذا أردنا أن نطبق هذا

الدليل على مسألة وجود االله نقول : إن جميع الأمور والأشكال المفروضة في الذهن لا تعدو أن تتصف بأحد الأوصاف الثلاثة الآتية الوجوب والاستحالة والإمكان. فما اتصف بالوجوب هو ما يحيل العقل عدمه ، وما اتصف بالاستحالة هو ما يحيل العقل وجوده ، وما اتصف بالإمكان هو مالا يحيل العقل وجوده ولا عدمه . وهذا الكون الذي نراه في جملته إنما هو من النوع الممكن أَي إن العقل يجزم أنه لا يترتب أي محال على فرض انعدامه ، ويرى أَ نمن الممكن أن توجدأسباب تعدمه من أصله ، دون أن يستلزم ذلك محالاً لا يقبله العقل ، وإذاً فوجود الكون بحد ذاته ليس ضرورياً ، وليس ضربةَ لازبٍ ، وكل ما كان هذا شأنه فلا بد له من مؤثر خارجي يرجح فيه أحد جانبي الإمكان ، ويبعد الجانب الآخر عنه ، وهذا يعني أنه لابد لهذا الكون الذي كان في أصله قابلاً لكل من الوجود ، والعدم علىحد سواء من قوة خارجية تؤثر فيه خصصته لجانب الوجود ، وتلك القوة هي قوة الله تَعالى .

دليل بطلان التسلسل

التسلسل يعني أن المخلوقات كلها متوالدة عن بعضها إلى مالا نهاية بحيث يكون كل واحد منها معلولاً لما قبله وعلة لما بعده ، دون أن تنبع هذه السلسلة أخيراً من علة واجبة الوجود التي تضفي التأثير المتوالد على سائر تلك الحلقات . ومن الممكن أن ننقض دليل التسلسل بالحس والمشاهدة نفسها ،وذلك أننا نعلم أنهناك مخلوقاتنوعيةانقرضت وانتهت فلو صح أنالموجودات تتسلسل إلى مالا نهاية بأن يكون كل حلقة فيها معلولاً لما قبلها وعلة لما بعدها لما انقرضت هذه الموجودات ؛ إذ كيف تنقرض وهي علة لما بعدها ؟ فلما دلّ الحسودلت المشاهدة على انقراضها وعدم استمرارها في التوالد علمنا أن الحلقة الأخيرة فيها معلولة فحسب وليست بعلة كسابقتها ، وهذا إخلال بنظام التسلسل المزعوم وطبيعته ، ودليل على أن ثمة مؤثراً خارجياً زيادة على نظام التسلسل الرتيب .

بطلان دليل الدور

معنى الدور أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر .ومثال الدور لو أن طالباَ حاول الانتساب إلى كلية التربية فقيل له:إن ذلك متوقف على أن تكون في سلك التدريس الرسمي ، ولما حاول أن يدخل سلك التدريس الرسمي قيل له: إن ذلك متوقف على أن تكون متخرجاً من كلية التربية ، فمن البدهيأنه لن يستطيع أن يحقق لنفسه أي من الغرضين مادام الأمر كذلك . وأما بطلان الدور فبيانههو أن يستلزم أن يكون كل واحد منهما سابقاً صاحبه ومتأخراً عنه في وقت واحد ، وهذا يعني استلزام تقدم الشيء على نفسه وهو تناقض . ويقول الشيخ البوطي في معرض حديثه عن الدور،إن الدور هو توقف الشيء على ذاته ويعني أن الكون وجد من غير مكون ومن غير موجد له ، وهذا باطل وردعلى القائلين بالتفاعل الذاتي،وقال : إن التفاعل لابدأنيكون بين جزأين على الأقل ، وليس أن الشيء أوجد ذاته بذاته .

دليل العلة الغائية أو الحكمة والتناسق

ويسمى أيضاً دليل العناية والاختراع. وخلاصة هذا الدليل أنه يتخذ من المخلوقات دليلاً على وجود الخالق ، وهذه المخلوقات تدل على قصد في تكوينها ، وحكمة في تسييرها وتدبيرها ، فالنظام والقصد والانسجام والحكمة الظاهرة في الطبيعة ومظاهرها المختلفة المتنوعة طرق ظاهرة لإثبات وجود االله – تعالى وان آيات االله عز وجل التي تنفي أن يكون هذا الكون جاء بالصدفة والاتفاق ، بل لابد من خالق دبر هذا الكون وجعله متآلفاً متناسقاً فيما بينه .

الادلة النقلية

وخلاصة القول في هذه الأدلة تتمثل في النظر في القرآن الكريم ، والتأكد من صحة سنده إلى رسول الله سيدنا محمد –صلى االله عليه وسلم – وأنه نقل إلينا بالتواتر ، ومن ثم التحقق من ظاهرة الوحي الذي نزل بالقرآن الكريم ، وإثبات أنمنزلَ هذا الوحي هو الله – عز وجل – ولا يمكن أن يكون هناك منزل لهذا الوحي غيرالله تعالى .

وفي ختام حديث الشيخ البوطي عن أدلةوجود االله عز وجل قال : إذا رأيتَ إنساناً عاقلاً عرضت أمامه هذه البراهين كلها ، وبقي مع ذلك متململاً في شأنها شاكّاً في نتيجتها لا يملك عليها أي رد ، ولكن لا يهتدي من ورائها – أيضاً – إلى أي حق ، وهو مع ذلك حاضرالفكر والعقل،فاعلم أنك من هذا الإنسان أمام دليل آخر على وجود الله – عز وجل - .

التعليق على مسلك الشيخ البوطي في إثباته لوجود االله عز وجل

يتضح لنا مما سبق بيانه من الأدلة التي أبرزها الشيخ البوطي في طريق إثباته لوجود االله عز وجل أن الشيخ سار على طريقتين ، طريق الفلاسفة والمتكلمين و طريق السلف الصالح –رضي االله عنهم—واذا كانت طريقة الفلاسفة والمتكلمين صعبة الفهم عند عامة الناس فإني أوافق الشيخ البوطي في سيره على طريق السلف من إتباع لشواهد القرآن الكريم أيضا ،فحسبنا كتاب االله – عز وجل – خير من الانجرار وراء كلام الفلاسفة المعقد ومتاهات المتكلمين التي تثير الريب والشك أكثر مماترسخ وتثبت العقيدة في قلوب الناس وعقولهم وكما قال الإمام الغزالي رحمه الله في الإحياء ": ففي فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان" . ففي القرآن ما يغني عن إقامة البراهين التي ساقها الفلاسفة والمتكلمون ، والتي يصعب على كثير من الناس فهمها فضلاً عن الاقتناع بها وسلامتها من المعارضة ،

وهناك أدلة أغفلها الشيخ البوطي كثيرة جداً بحيث لا تدع لعاقل منصف أن يشكك فيها كدليل الفطرة ، ودليل إجابة الدعاء ، ودليل الاختلاف في المخلوقات ، ودليل الجزاء الرباني ودليل الحياة والموت .

صفات الله تعالى

قسم الدكتور البوطي رحمه الله الصفات إلى أربعة أقسام وهي: نفسية – سلبية – معاني – معنوية

النفسية

المراد بها صفة ثبوتية يدل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليها وهي صفة الوجود ، ولا يوجد غيرها ، ووجود الله – عز وجل – تحدثنا عنه في المطلب السابق ، ولا حاجة لإعادة الكلام عنه في هذا المقام ، ولكن ينبغي أن تعرف أن الوجود ينقسم إلى قسمين: كامل ذاتي ، وناقص تبعي ، فالكامل الذاتي موجود لذاته غير متوقف على علة مؤثرة فيه ، هوالله عز وجل – ومن خصائصه أنه لا يقبل العدم ، وأما النّاقص التبعي فهو متوقف على الموجد له ، ومن خصائصه أنه يقوم بين عدمين ،سابق ولاحق

وهي خمس صفات

الوحدانية: ومعناها سلب تصور الكمية في ذاته وصفاته – سبحانه وتعالى – سواء الكمية المتصلة أو الكمية المنفصلة ، :أي أنه– سبحانه وتعالى – ليس مركباً من أجزاء ، وكذلك صفاته ، والمقصود بوحدانية االله أن تعلم انه – سبحانه وتعالى – ليس كلاً مركباً .

القدم:معناه عدم وجود أول له –سبحانه وتعالى – وأنه لوكان مسبوقاً بالعدم لكان لا بدمن مؤثرٍ في إيجاده ، ومحال أن يكون مع ذلك إلهاً . وعندئذ فلا بدأن يكون الإله هو السابق عليه والموجد له فيكون

هو القديم إذن ، وهذا هو المطلوب بيانه ، أو أن يكون ذلك السابق أيضاً مسبوقاً بعدم وأّن موجداً قد أثر فيه فأوجده وهكذا يستلزم ذلك فرض التسلسل ، وهو باطل كما مرمعنا سابقاً . فلابد إذن من أن تكون الموجوداتُ كلّ ها مستندةً إلى ذات واجبة الوجود مؤثرة بغيرها غير متأثرة بسواها ؛ وذلك يستلزم أن تكون متصفة بالقدم .

مخالفته للحوادث ، عدم مماثلته - جل جلاله - لها

فهو – سبحانه وتعالى – ليس بجرم ولا عرض ولا كلي ولا جزئي كما مربيانه إذ الإلوهية تستلزم البعد عن سائر النقائص ، ومن أبرز مظاهر النقص ما تتلبس به الحوادث من الصفات التي هي في الحقيقة ليست إلا نتيجة حدوثها وحاجاتها إلى الموجد المخصص .

صفات المعاني ومتعلقاته

وهي كل صفة قائمة بذاته – سبحانه وتعالى – تستلزم حكماً معيناً له وهي صفات كثيرة ولكنها تجتمع في سبع صفات رئيسة معينة قام عليها الدليل التفصيلي من الكتاب وهي

العلم : صفة أزلية قائمة بذاته – تعالى – يتأتى بها كشف الأمور ، والإحاطة بها على ماهي عليه في الواقع أو على ما ستكون عليه في المستقبل

الإرادة: صفةٌ أزليةٌ قائمة بذاته – تعالى – من شأنها تخصيص الممكنات ببعض ما يجوز عليها I من وجود وعدم وتكييف بقطع النظر عن أي مؤثر خارجي .

السمع : وهو صفةٌ أزليةٌ قائمةٌ بذاته – تعالى – تتعلق بالمسموعات أو بالموجودات فتدرك إدراكاً تاماً لا عن طريق التخيل والتوهم ولاعن طريق تأثير حاسة ووصول هواء .

القُدرة:وهي صفةٌ أزليةٌ قائمة بذاته –تعالى – يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه وتكييفه

البصر: وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمبصرات أو الموجودات ، فتدرك إدراكاً تاماً لا عن طريق التخيل والتوهم ، ولا عن طريق تأثرِ حاسةووصول شعاع

الكلام : هو صفةٌ أزليةٌ قائمة بذاته – تعالى – وهو بها آمر وناه ومخبر وقد عبر عنها نظم ما أوحاه إلى رسله كالقرآن والتوراة والإنجيل .

الحياة : هي صفة أزلية قائمة بذاته – سبحانه وتعالى – يتأتى بها ثبوت الصفات السابقة .

الصفات المعنوية

وهي ليست أكثر من نتائج صفات المعاني أي هي الأحكام التي تترتب على ثبوت صفات المعاني ، فهي كونه – جل جلاله – قديراً مريداً عليماً سميعاً بصيراً متكلماً حياً

رأي الشيخ البوطي في المتشابه من آيات الصفات

من المعلوم أن الشيخ البوطي سار على طريق الأشاعرة في بيانه لصفاتلله – تعالى – إذ أثبت سبع صفات وأول باقيها ، وهذا الخط معلوم في علم العقائد أنالأشاعرة يؤولون الصفات تأويلاً تفصيلياً ، بينما يذهب السلف إلى عدم الخوض في تأويل الصفات ، ويؤكدون على تنزيه االله – سبحانه وتعالى – عن كل نقص أو مشابهة للحوادث ، ويثبتون لله – عز وجل – ما أثبته لنفسه وما أثبته له رسوله – صلى الله عليه وسلم – وينفون عنه ما نفاه عن نفسه ، وما نفاه عنه رسوله – صلى االله عليه وسلم – من

غير تحريف أو تكييف أو تعطيل أو تشبيه . ويقول الشيخ البوطي : إنطريقة السلف كانت مناسبة في عصرهم ، وهي الأفضل والأسلم، ومذهب الخلف هو المصير إليه بسبب ما قام في عصرهم من المناقشات العلمية وتقعيد البلاغة العربية ويرى الشيخ البوطي أنالخلاف بين المذهبين الأشعري والسلفي خلاف شكلي ولفظي .

كلام الشيخ البوطي في القضاء والقدر

تكلم الشيخ البوطي في القضاء والقدر ونفى أي علاقة للقضاء والقدر بالجبر ، وقال : إن الله عز وجل بموجب ألوهيته لابد أن يكون عالماً بما سيفعله عباده من مختلف الأعمال ، وبما سيقع ويحصل في ملكه وإلا كان ذلك نقصاً في صفاته . وقد خالف الشيخ البوطي مذهب السلف في مسألتين وهما

المسألة الأولى : نفي تعليل أفعال الله– عز وجل – ومعنى ذلك أنالفعل غير مرتب على الحكمة بل هو محض المشيئة وصرف الإرادة ؛ إذ لو كان مترتباً عليها لكان الله محتاجاً إليها في فعله ومنتفعاً بها

المسألة الثانية: التحسين والتقبيح ووصفهما بأمرين اعتباريين وليسا جوهريين، ومعنى ذلك ان الأشياء في أصلها خالية عن صبغة الحسن والقبح والنفع والضرر ، ثم إنالله – عز وجل – صبغ بعض الأشياء بهذه الصبغة وبعضها الآخر بتلك . ولبيان رأي السلف في هاتين المسألتين قال ابن تيمية ": منقال إن قدرة العبد وغيرها من الأسباب والحكم والعلل – وغيرها من الأسباب – التي

خلق االله بها المخلوقات ليست أسباباً أو أن وجودها كعدمها وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول فقد جحد ما في خلق الله تعالى وشرعه من الأسباب و الحكم والعلل" .

يتضح لنا مما سبق ذكره أن الشيخ البوطي وافق السلف بقوله ان الله خالق أفعال العباد وخالف السلف بقوله بنظرية الكسب المعروفة عند الأشاعرة ، وفي هذه النظرية ينسب الفعل إلى العبد كسباً فحسب ففعله هو فعل الله وكسب للعبد . ونظرية الكسب من محالات الكلام التي يصعب فهمها ، وقد حاول الأشاعرة شرح هذه النظرية وتفسيرها ، ومن ذلك قولهم : إن حقيقة الكسب تتمثل في الاقتران العادي بين القدرة المحدثة والفعل فإن الله – سبحانه وتعالى – أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بهما . فالعبد ليس له أثر في فعله ، ولكن الفعل يحدث في الاقتران بين القدرة المحدثة والفعل

آراء الشيخ البوطي في النبوات

النبوة والرسالة والفرق بينهما

النبوة مأخوذة من النبأ بمعنى الخبر ، ومعناها وصول خبر من الله بطريق الوحي إلى من اختاره من عباده لتلقي ذلك ، فكلمة النبوة تفسير للعلاقة التي بين النبي والخالق – جل جلاله – وهي علاقة الوحي والإنباء .وأما الرسالة فتعني تكليف االله أحد عباده بإبلاغ الآخرين بشرع معين أو حكم معين ، فكلمة الرسالة تفسير للعلاقة التي بين النبي وسائر الناس وهي علاقة البعث والإرسال . وهناك من فرق بين النبي والرسول من العلماء ومنهم من لم يفرق واعتبر أنهما بمعنى واحد .والذي يظهر لنا من خلال التعريف الذي ذكره الشيخ البوطي للنبي والرسول أنه قد فرق بينهما حيث قال "إن النبي والرسول إنسان أوحى الله تعالى إليه بواسطة سيدنا جبريل – عليه السلام – أن يبلغ عامة الناس أو فئة منهم أمراً من قبل االله

– جل حلاله – فإن أوحى االله – عز وجل – إليه بأمر ولم يأمره بتبليغه فهو نبي فحسب . يتضح لنا من تعريف الشيخ البوطي للنبي والرسول أنه فرق بينهما ووافق رأي الجمهور في ذلك .

الأنبياء صفاتهم ورسالاتهم

تحدث الشيخ البوطي عن الإيمان بالأنبياء وقال بوجوب الإيمان بهم جميعاً ، وذكر مسائل في هذا الركن نذكرها على سبيل الإجمال ، ونفصل القول فيما يخالف فيه مذهب السلف الصالح – رضي الله عنهم

مسألة التوسل بالنبي - صلى االله عليه وسلم -

ومما يذكر في هذا المقام ما خالف فيه الشيخ البوطي مذهب السلف الصالح – رضي االله عنهم – وهو التوسل بالنبي – صلى االله عليه وسلم – بعد وفاته ، يقول الشيخ البوطي : إن مناط التوسل والتبرك به أي بالنبي – صلى االله عليه وسلم ؛– هو مجرد تكريم من االله – عز وجل ،له – وجعله وسيلة رحمة للعباد ، وهذا التكريم والتشريف لا ينفك شيء منه عن النبي – صلى االله عليه وسلم – بوفاته بل إنه ليزداد علواً وشرفاً .

ونورد الآن رأي السلف في التوسل بالنبي – صلى االله عليه وسلم – بعد وفاته رداً على كلام الشيخ البوطي ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : يراد بالتوسل ثلاثة معانٍ – أي التوسل بالنبي صلى االله عليه وسلم –، الأول : التوسل بطاعته ، فهذا فرض لا يتم الإيمان إلا به ، الثاني ، التوسل بدعائه وشفاعته ، وهذا كان في حياته ، ويكون يوم القيامة بالتوسل بشفاعته ، الثالث ، التوسل به بمعنى الأقسام على االله بذاته والسؤال بذاته ، فهذا هو الذي لم يكن الصحابة يفعلونه في الاستسقاء ونحوه لا في حياته ولا بعد

مماته ، ولا عند قبره ولا غير قبره ، وهذا هو الذي قال أبو حنيفة وأصحابه عنه أنه لا يجوز ، ونهوا عنه حيث قالوا : لا يسأل بالمخلوق ولا يقول أحد أسألك بحق أنبيائك .

المعجزات

حكم الاعتقاد بالمعجزة : يجب على المسلم أن يعتقد بأن االله – عز وجل – قد جهز أنبياءه و رسله الذين أرسلهم إلى الناس بمعجزات تبين صدق دعوتهم وتوضح للناس ارتباطهم باالله – جل جلال – ه وأنهم مؤيدون به .

وجوه الإعجاز في القرآن الكريم

قسم الشيخ البوطي وجوه الإعجاز للقرآن الكريم إلى قسمين :

قسم يعمالناس كلهم وقسم يخص العرب وحدهم .

أما القسم الذي يشمل الناس جميعاً فيشمل الإعجاز التشريعي والإعجاز بإخبار الغيب والإعجاز العلمي

أما القسم الذي يخص العرب وهو الإعجاز البياني وقد تحدى االله – عز وجل – العرب أهلِ البلاغة والبيان بأن يأتوا بسورة أو بعشر سور أو بمثل القرآن الكريم

ذكر الشيخ البوطي معجزات أخرى للرسول – صلى االله عليه وسلم – غير القرآن الكريم ومنها : –

1معجزة الإسراء والمعراج وكانت بالجسد والروح معاً . –2معجزة انشقاق القمر . –3معجزة نبع الماء بين

أصابعه. -4معجزة تكليم الشاة المسمومة له. -5معجزة زيادة الطعام كما حدث معه في إطعام أهل الخندق. -6معجزة حنين الجذع إليه صلى االله عليه وسلم. -7معجزة إبراء المرضى بإذن االله تعالى

آراء الشيخ البوطي في السمعيات

أولاً : عالم الملائكة

إن مما يجب على المسلم الإيمان به هو الإيمان بأن الله – عز وجل – خلق عالماً أسماه الملائكة ، وهي ذوات قائمة بأنفسها قادرة على التشكل بالقدرة الإلهية . وقد تحدث الشيخ البوطي عن ركن الإيمان بالملائكة بشكل موجز وتطرق إلى وجودهم وصفاتهم ووظائفهم .

ثانياً : عالم الجن

إن الإيمان بالجن مما ألحقه العلماء بركن الإيمان بالملائكة ، وقد تحدث الشيخ البوطي عن الجن بشكل مقتضب تطرق إلى وجودهم ومادة خلقهم وحكم من ينكرهم .

ثالثا : الموت وحياة البرزخ

تحدث الشيخ البوطي عن الموت وقال : إنالموت حقيقة مشاهدة ومحسوسة ، وليس أمر اً غيبيا ولكن هناك أمور تتعلق بالموت هي من قبيل الغيب ، وقد فصل الشيخ البوطي القول فيها ، وهي ثلاثة مسائل نوردها بشكل موجز خشية الإطالة كما يلي :

السؤال في القبر : إذا مات الإنسان أرسلالله إليه ملكين يسألانه عن الدين الذي عاش عليه ، وعن علمه بهذا الرجل الذي سمع عنه – أي سيدنا محمد صلى االله عليه وسلم – فالذي يثبته الله – عز

وجل – يجيب عن السؤال وهو المؤمن الذي ختم له بالحسنى أما منلم يكن معتصماً بحبل الإيمان في حياته الدنيا فإنه لا يجيب ، وأسند السؤال إلى القبر ، لأن معظم الناس يقبرون ومع ذلك فالسؤال ثابت سواء قبر الإنسان أم غرق في البحر أم أكلته السباع أو التهمته النيران :

بطلان التناسخ : لقد أبطل الشيخ البوطي ما يسمى بتناسخ الأرواح والذي يعني انتقال الروح من جسد إلى آخر ، وهذا الإبطال يظهر جلياً بما بينه الشيخ البوطي سابقاً عن سؤال القبر وعذابه ونعيمه ، فالروحُ مشغولة بصاحبها محبوسة له أو عليه .

أشراط الساعة

وقد تحدث الشيخ البوطي عن أشراط الساعة وقسمها إلى قسمين :

القسم الأول : أشراط الساعة الكبرى ، وهذا القسم لا يجوز للمسلم إنكاره لأنه ثابت بطريق التواتر وهو مما علم من الدين بالضرورة .

القسم الثاني : أشراط الساعة الصغرى ، ولم يتحدث عنه الشيخ البوطي معللاً ذلك بأن الأشراط الصغرى ثابتة بأحاديث آحاد وهي أحاديث ظنية الثبوت ، ومعلوم أن الشيخ البوطي لا يأخذ بالخبر الواحد في العقيدة ، وفي هذا خالف السلف فهم يأخذون بخبر الآحاد في العقيدة مادام صحيحاً ، وعلامات الساعة الصغرى يؤمن بها السلف ، وإن لم ترد بطرق متواترة ، ومعظم هذه العلامات تدور حول فساد الناس آخر الزمان وظهور الفتن وزوال الممالك والدول . ونبدأ الآن بذكر أشراط الساعة الكبرى التي ذكرها الشيخ البوطي ونفصل القول فيما فصل فيه ونذكر أيضاً علامات كبرى للساعة لم يذكرها تتمة للموضوع

ظهور الدجال: الدجال لقب له،ولقب به لشدة دجله وكذبه ولقدرته الخارقة على تغطية الحق بالباطل ، وهو رجلٌ يهودياالأصل من جهة المشرق يدعي الصلاح والاستقامة بين الناس ، ثم يدعي الألوهية ويتبعه خلق كثير معظمهم من اليهود .

نزول عيسى ابن مريم - عليه الصلاة والسلام ومعنى نزوله أنه يهبط إلى الأرض بعد احتجابه عنها كل هذه الحقبة الطويلة من الدهر في مكان ما من ملكوت الله – عز وجل – وهو لا يزال يتمتع بحياته الأولى التي أحياه االله بها إذ كان في الأرض رسولاً نبياً فيمكث في الأرض مدة من الزمن يقيم عليها دعائم العقيدة الإسلامية التي بعث هو والأنبياء كلهم بإقامتها ، وينفذ الشريعة الإسلامية الناسخة لجميع الشرائع السابقة ، والتي بعث بها سيدنا محمد – صلى االله عليه وسلم – دون أن يؤيد خلال ذلك بوحي جديد من االله – عز وجل– . وأما بالنسبة لأدلة نزول سيدنا عيسى – عليه السلام – فقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك ، ونصت السنة النبوية بأحاديث كثيرة ومتواترة على نزوله .

ذكر الشيخ البوطي في معرض حديثه عن نزول عيسى – عليه السلام – مسألتين :

الأولى : مسألة إنكار تلاميذ مدرسة الشيخ محمد عبده نزول سيدنا عيسى بن مريم – عليه السلام .

الثانية : مسألة ادعاء أحمد غلام القادياني أنه هو مثيل عيسى بن مريم الذي وعد الله تعالى بظهوره

. أما مسألة الشيخ محمد عبده وتلاميذه ؛ فمعلومةٌ خصومةُ الشيخ البوطي مع الشيخ محمد عبده ومدرسته ، وما نسب من أقوال إلى الشيخ محمد عبده منها ما هو صحيح ، ومنها ما هو غير ذلك ، .

أما المسألة الثانية فهي مسألة ادعاء أحمد غلام القادياني بأنه عيسى بن مريم . —

ظهور يأجوج ومأجوج:يأجوج ومأجوج هاتان الكلمتان عبر بهما القرآن الكريم عن أمة كبيرة من الناس يفاجأ بها العالم ، تنسل إليه من كل حدب ، تنشر الفساد والدمار في الأرض على نحو مذهلٍ وبطريقة مرعبة .

ظهور دابة الأرض: دابة الأرض تعبير قرآني عن حيوان نكل علم نوعه وشكله وهيئته إلى االله –عز وجل – يظهر للناس قبيل الساعة يكلمهم ويصف كلاً منهم بصفته من الإيمان أو الكفر وحينئذ لا ينفع نفس إيمانها لم تكن قد آمنت من قبل .

طلوع الشمس من مغربها:ومعنى طلوع الشمس من مغربها ، أنها تظهر للناس طالعة من جهة الغرب في وقت الصباح بدلاً من ظهورها لهم من ناحية المشرق كما كان دأْبها كل يوم ، وذلك كأن يجعلالله دوران الأرض عندها في اتجاه آخر يتراءى معه للناس انعكاس سير الشمس بالنسبة إليهم

الجنة والنار

إن عاقبة الإنسان تكون إما إلى الجنة وإما إلى النار ولا ثالث بينهما ، والجنة والنار مخلوقتان لا تبيدان ولا تفنيان ، خلقهما االله – عز وجل – وأعدهما للثواب والعقاب . وقد ركز الشيخ البوطي في حديثه عن هما على حقيقتين اثنتين : الحقيقة الأولى إن الجنة والنار حقيقتان ماديتان من متعلقات كل من الروح

والجسم معاً ، أي النعيم والعذاب يكونان للجسد والروح معاً ، فكثير من الآيات القرآنية تؤكد على الحقيقة المادية والحسية للنعيم في الجنة وللعذاب في النار،

آراء الشيخ البوطي في الردة

يرى الشيخ البوطي أن موجبات الردة لا تخرج عن أن تكون أقوالاً أو أفعالاً ، أو ما يدخل في نطاق السخرية والتحقير

أولاً : الأقوال :إنما يستوجب الردة من الأقوال هو كل ما كان تعبيراً صريحاً عن انكار ركن من أركان الإسلام أو الإيمان ، أو عن إنكار حكم من الأحكام الإسلامية المعروفة من الدين بالضرورة بحيث يستوي في معرفته العالم والجاهل من عامة الناس ، كأن يبيح الفاحشة أو قتل النفس بغير حق أو الربا عموماً بعبارة صريحة قاطعة في الدلالة على ذلك

ثانياً : الأفعال :إن ما يستوجب الردة من الأفعال هو كل فعل يحمل دلالة قاطعة على شيء يتناقض مع ركن من أركان الإيمان أو الإسلام كالسجود لصنم ، ولبس زي يخص رجال الأديان الأخرى مما له دلالة دينية معروفة ، وكفعل شيء من العبادات التي يمارسها أهل دين من الأديان الباطلة ، فإن لهذهالأفعال دلالة واضحة لا تقل عن دلالة النطق ، ولها مدلولات تناقض الإذعان بأركان الإيمان والإسلام بكل ما هو ثابت من الدين بالضرورة

ثالثا : السخرية والتحقير : إن هذا الموجب الثالث من موجبات الردة هو في الحقيقة داخل في زمرة الأقوال والأفعال ، ولكنهم أفردوه بنوع ثالث ، لعدم توفر الجد الذي من شأنه أن يتوافر في النوعين السابقين . وضابط السخرية أو التحقير المستوجبين للردة أن يسخر بركن من أركان الإسلام أو الإيمان أو من أي

حكم من الأحكام الإسلامية الثابتة المعروفة للجميع بالبداهة والضرورة أو أن يحقره بوسيلة واضحة من وسائل التحقير كأَن ، يسخر من الصلاة أو الحج أو الزكاة أو من الجنة والنار بوسيلة قاطعة الدلالة على السخرية أو أن يحتقر القرآن احتقاراً واضحاً أو يزدري الفقه الإسلامي عموماً أو يحتقر شيئاً من الشعائر الدينية البارزة كالآذان والمساجد والأذكار .

أن الشيخ البوطي وافق السلف بذكره موجبات الردة مع إغفاله ذكر ردة الترك ، وهي ترك العبادات عموماً والصلاة على وجه الخصوص متعمداً . والذي عليه الإمام أحمد بن حنبل أن تارك الصلاة كافر لا يغسل ولا يكفن ولا يدفن في مقابر المسلمين .

التكفير أخطاره وضوابطه

ولقد بين الشيخ البوطي أيضاً خطورة التكفير ، وأن الحكم على شخص ما بالكفر أمر خطير يحتاج إلى معرفة ضوابط التكفير ، لا سيما أنالتكفير يؤدي إلى قتل ذاك المحكوم عليه بالكفر. ويضيف الشيخ البوطي في سياق بيانه لخطورة التكفير أن آفة ثمرة التوحيد الذي يحققه الإسلام هي التكفير أو ، التكفير العشوائي غير المنضبط بالضوابط الشرعية يؤدي إلى تفكك المجتمع وتناحره وجعله مفرقاً وغنيمة سائغة لأعدائه ، والتكفير سلاح مدمر وهو أفتك سلاح لتمزيق وحدة الأمة ويستعمل هذا السلاح بشكل كيفي دون ضوابط .

ويتضح لنا مما سبق بيانه عن خطورة التكفير وتحذير الشيخ البوطي من التكفير بغير دليل أو مستند شرعي موافقة الشيخ البوطي للسلف الصالح – رضي االله عنهم – في هذه القضية

ان المتتبع لآراء الشيخ البوطي في مسألة التكفير يجد أنه قد تشدد في هذه المسألة وتورع عن القول بالتكفير بغير حق ، ويمكن لنا أن نجمل الضوابط التي اتبعها الشيخ البوطي في مسألة التكفير بالنقاط التالية .

ضوابط التكفير عند البوطي

اعتقاد الكفر ، وأما المعاصي فلا تعنون بعنوان الكفر أبداً مهما كثرت أو عظمت مثل الكبائر كالقتل وشرب الخمر والزنا وغيرها من الكبائر، وذلك لأن مكان الكفر العقل واليقين.

الكفر الاعتقادي هو إنكار حقيقة من حقائق الإسلام المعروفة بالبداهة مثل إنكار وجود االله – عز وجل – أو إنكار وحدانية االله وحده تعالى أو إنكار مجمع عليه ومعروف لدى الخاصة والعامة ، مثل استحلال الذنب كاستحلال شرب الخمر وقتل النفس البريئة بغير حق أو استحلال الزنا وغيرها من الذنوب

الكفر يجب أن يكون بعبارة صريحة قاطعة لا تحتمل التأويل ، فإن احتملت التأويل فيجب أن نفسر هذا الكلام لمصلحة المتكلم لا أن نجره إلى الكفر بسبب ذلك الكلام.

هناك تصرفات تقوم مقام الكفر اللساني كأن يمسك القرآن ويلقيه أرضاً ، فهذا التصرف كفر؛لأنه يجسد كلمة من الكلمات المكفرة

إن الكافر المعاقب يوم القيامة هو الجاحد المستكبر أما الجاهل فلا يؤاخذ بعدم وصول العلم إليه.

حسن الظن بعباد االله – تعالى – ما أمكننا ذلك ، وهذا يخص مسألة التكفير المعين ، إذ يقول الشيخ البوطي ه إذا سمع من شخص معين كلمة الكفر ، ثم غاب عنه ومات ذلك الشخص بعد ذلك لا يقال عنه : انه كافر ؛ لاحتمال أن يكون قد تاب وعدل عن كفره.

لا يجوز التكفير بالجملة ، وإنما التكفير يكون بالحكم على كل واحد فرداً فرداً على حدة بعد أن تتبين موجبات الكفر البواح الذي لا يحتمل التأويل.

لا يجوز بناء حكم التكفير بناءعلى دليلٍ اجتهاديإن أي رؤية اجتهادية في تأويل نص من النصوص وإن كان التأويل بعيداً لا يكفر.

لا يجوز تجاوز الظاهر إلى الباطن في مسألة التكفير

كل من أنكر شيئاً ما فهو به كافر ، لأن الكفر كلمة نسبية فمثلا أنا أنكر نظرية داروين فأنا كافر بها وهكذا كل من ينكر شيء فهو به كافر I

وبعد أن استعرضنا ضوابط التكفير عند الشيخ البوطي فإن هناك ملاحظات سجلت على الشيخ البوطي في مسألة التكفير فلقد خالف فيها علماء السلف بعدم تكفيره لمحيي الدين ابن عربي الذي كان يقول بوحدة الوجود. ولقد دافع الشيخ البوطي عن ابن عربي ، وقال : لا يجوز تكفيره بموجب كلامه الذي فيه إلحاد صريح حتى نتأكد من أنه يعتقد ما يقوله أولاً ، وأضاف الشيخ البوطي في معرض دفاعه عن ابن عربي إنه ربما دست هذه المقولات في كتبه عمداً ، وربما اعتقدها ثم تاب عنها ، ومع كل هذه

الاحتمالات فإنه يفسد الاستدلال بها على تكفير ابن عربي بناءعلى القاعدة الأصولية مع الاحتمال يفسد الاستدلال .

ومن المسائل التي وافق فيها الشيخ البوطي السلف اعتباره اليهود والنصارى كفاراً . ومما سبق بيانه يتضح لنا أن الشيخ البوطي وافق السلف في تكفير اليهود والنصارى وخالفهم في عدم تكفير العلويين والدروز، .

جزاء المرتد

وقد خالف الشيخ البوطي إجماع الفقهاء في مسألة قتل المرتد ، وقال : إنعلة الحكم بقتل المرتد هي الحرابة لا الكفر ، وأضاف الشيخ البوطي إن تلبس المسلم بالردة لا يخرج عن حالتين

أولاً:أن يمارس شبهاته التي هجمت عليه أو قناعاته الجديدة بينه وبين نفسه ، ويمسك عنِ ف إعلانها والإشادة بها بين الناس ، ذلك لأن حالته هذه لا تنم عن أي معنى من معاني الحرابة يواجه بها المسلمين ومن ثم فشأنه كشأن الكافر الأصلي

ثانيا :وقد أناط الشيخ البوطي بإمام المسلمين وحاكمهم النَظر بأمر المرتد ، وسبيل القضاء على خطره من حبسٍ ،له أو تضييقعليه ، أو محاورة له في أمر الشبهاتالتي اعتمد عليها في ارتداده ، أو قتل له إن رأى الإمام ذلك . لقد اعتبر الشيخ البوطي حكم المرتد من باب أحكام الإمامة والسياسة الشرعية ، فالحكم في أمر المرتد راجع إلى الإمام ، فإن كان المرتد محارباً قتله ، كما فعل أبو بكر الصديق – رضي االله عنه – مع المرتدين بعد وفاة النبي – صلى االله عليه وسلم – حيث قاتلهم وقتلهم ، وإن لم يكن المرتد محارباً فلولي الأمر أن يختار ما يناسب حال هذا المرتد .

وهناك من أهل العلم المعاصرين من سار على طريق الشيخ البوطي في موضوع عقوبة المرتد و ، قال :

إنقتل المرتد إما أنيتعلق بعقوبةتعزيرية، تراعي في اعتمادها الملابسات والمخاطر التي كانت تشكلها حركة

الرد ة على تأسيس الكيان الإسلامي الناشئ . .

موقف الشيخ البوطي من الفرق الخارجة عن الإسلام

ويقول الشيخ البوطي موضحاً موقفه من هذه الفرق الخارجة عن الإسلام أن هذه الفرق تكونت داخل

الحظيرة الإسلامية ولكنها شطحت حتى خلعت عنها رداء الإسلام وشرعت لنفسها ديناً جديداً أو

تحللت منه ثم لم ترتبط بعد ذلك بأي دين .

نقد الشيخ البوطي للمادية التاريخية :

يقول (إنوسيلة الإنتاج التي هي السبب الأصلي لكل تطور ، وظاهرة في هذا الكون قد نشأت في تاريخ

الإنسان والحيوان معاً ، فلو كانت فلسفة المادية التاريخية صحيحة لنشأ عنها في المجتمع الحيواني مثل

الذي نشأ عنها في المجتمع الإنساني من معارف ولغة وعقل ودين ونظم اقتصادية والأمر ، كما هو واضح

ليس كذلك. إنمقتضى سيطرة قانون الديالكتيك أن يظل تركيب المجتمع الإنساني في تطور وتناقض ،

وهذا يعني أنقيام الشيوعية المطلقة من شأنه هو الآخر أنيحمل في داخله بذور نقيضه ؛ باعتباره طوراً من

الأطوار الإنسانية التي تدور حول الفلك الاقتصادي ، ولكنهم يزعمون بأنحركة التطور تقف وقوفاً تاماً

عند انبثاق الشيوعية المطلقة ، وهذا يناقض دعواهم الأولى مناقضة واضحة وصارخة. لو صح أن

ازدهار الاقتصاد وتضخم رأس المال هو الذي يقدح زناد الثورة ، وبسبب بانتقال وسائل الإنتاج إلى

البروليتاريا لاستلزم ذلك أن تقوم هذه الثورة في سويسرا وأمريكا ودول أوروبا الغربية ، قبل ظهورها في

أي بقعة أخرى من العالم ، ولكنها بدلاً من أنتظهر هناك ظهرت في روسيا والصين وفي عهد كان الاقتصاد فيه ضعيفاً ومتخلفاً) .

موقفه من نظريات التطور

يقول الشيخ البوطي في نقد النظرية الداروينية): إن الواقع الذي نشاهده على صعيد الحياة يتنافى بشكل حاد مع ما أسماه داروين بقانون الاصطفاء والبقاء للأصلح ، فالكون يعج اليوم بالصالح وغير الصالح من شتى صنوف الحيوانات بدءاً بالهلاميات إلى القردة فالإنسان .

إن كل نوع من أنواع الحيوانات على اختلافها قوةً وضعفاً يطرأ عليها خسائر ضخمة مع الزمن لا تحت سلطان ما يسميه داروين بمبدأ البقاء للأصلح بل بسبب عوامل طبيعية مختلفة تتقلب عليها . . إن الموت من حيث هو ظاهرة عامة يتناقض كلياً مع ما يراه داروين من أن الطبيعة تسير مع جماعة الأحياء حسب قانون الاصطفاء والبقاء للأصلح ، فأي بقاء يتم للأصلح إذا كان الموت يتربص به. . إن عملية الاصطفاء ليست آلية بل هي وسيلة تستهدف غاية، والسعي نحو غاية ما يعتبر أعقد عمليات الفهم والإدراك ، فكيف يمكن اسناد ذلك إلى الطبيعة التي لا مناص من تفسير عملها وآثارها مهما تنوعت التعبيرات عنهما بالآلية أو العشوائية المجردة. .5 إن هناك حيوانات عديدة لم يطرأ على تركيبها أي تحول منذ بداية العصر الجليدي إلى اليوم ، على الرغم مما تعرضت له من عوامل مناخية عندما نقارن بين هياكل تلك الحيوانات وأجسادها اليوم. عدم تطور حيوانات على الرغم من تمتعها بقدرات تؤهلها إلى أن تتبوأ مكانة مرموقة إلا أنها بقيت على حالها فلماذا لم تترق وتتطور ؟ .

موقفه من العلمانية

يقول الشيخ البوطي (العلمانية الأوروبية خطوة منظمة إلى الإسلام ، في حين أن العلمانية التي يراد تطبيقها في المجتمعات الإسلامية خطوة منظمة إلى اعتناق الإلحاد) .

ملاحظات حول مسيرة الشيخ الدكتور البوطي (رحمه الله)

1- تأثر الشيخ البوطي بالأحوال السياسية في بلاده ، على الرغم من عدم انخراطه في السياسة ومنابذته لحركات الإسلام السياسي

2- تمييز العلاقة بين الشيخ البوطي والرئيس"حافظ الأسد" بشكل واضح ودفاعه عنه

3- سار الشيخ البوطي في منهجه العقدي على المذهب الأشعري .

4- تأثر الشيخ البوطي بالطريقة النقشبندية الصوفية كما هي عادة العلماء الأكراد .

5- لم يأخذ الشيخ البوطي بخبر الآحاد في العقيدة وفقاً لمذهبه الأشعري .

6- أجاز الشيخ البوطي التوسل بجاه النبي – صلى االله عليه وسلم – بعد وفاته .

7- مثل الشيخ البوطي في منهجه الدعوي وفكره التيار الوسطي. .

8 كان الشيخ البوطي يذكر الرؤى التي كان يراها في منامه ، وكان زاهداً ورعاً ويجهش بالبكاء ، وهو يدعو في نهاية دروسه التي كان يلقيها أمام الناس في المساجد

9- سار الشيخ البوطي في إثباته لوجود االله – عز وجل – على طريقتين ، الطريقة الأولى طريقة الفلاسفة والمتكلمين ، وأما الطريقة الثانية فهي طريقة السلف الصالح .

-10 أثبت الشيخ البوطي سبع صفات الله – عز وجل – وأول باقي الصفات,

. -11 قسم الشيخ البوطي كلام الله – عز وجل – إلى نفسي قديم ، ولفظي حادث ، مخالفاً بذلك رأي الإمام أحمد بن حنبل إمام أهل السنة والجماعة الذي قال أن ألفاظ القرآن قديمة كذلك

. -12 نفى الشيخ البوطي تعليل أفعال الله – عز وجل –، وقال بنظرية الكسب في ركن القضاء والقدر ، واعتبر الشيخ البوطي الحسن والقبح في الأشياء اعتبارياً وليس جوهريا

-13 وافق الشيخ البوطي مذهب السلف الصالح – رضي االله عنهم – عند حديثه عن النبوات

. -14 خالف الشيخ البوطي مذهب السلف الصالح – رضي االله عنهم– في مسمى الإيمان ، واعتبر الإيمان مجرد التصديق القلبي فحسب وأن صاحبه ناجٍ بوم القيامة

. -15 وافق الشيخ البوطي مذهب السلف الصالح –رضي االله عنهم– في حديثه عن الإيمان بالملائكة والجن

. -16 وافق الشيخ البوطي مذهب السلف الصالح في إثباته للسؤال في القبر وكذلك إثباته لعذاب القبر ونعيمه

. -17 وافق الشيخ البوطي مذهب السلف الصالح في علامات الساعة الكبرى

. -18 خالف الشيخ البوطي مذهب السلف الصالح في عدم اعتقاده لعلامات الساعة الصغرى ، معللاً ذلك بأنها واردة من طريق خبر الآحاد

9 وافق الشيخ البوطي مذهب السلف الصالح في حديثه عن اليوم الآخر وأحداثه وأثبت رؤية المؤمنين لربهم – عز وجل – يوم القيامة ، إلا أنه نفى الجهة مطلقاً مخالفاً بذلك رأي السلف –رضي االله عنهم –. –20 وافق الشيخ البوطي مذهب السلف الصالح في ذكره لموجبات الردة ، وقال : إنها لا تخرج على أن تكون أقوالاً أو أفعالاً ، أو ما يدخل في نطاق السخرية ، ولكنه أغفل ردة الترك

. –21 وافق الشيخ البوطي مذهب السلف الصالح بذكره لأخطار التكفير وتورعه عنه وبيانه لضوابط التكفير ، إلا أنه خالف السلف في عدم تكفيره لابن عربي ، وكذلك عدم تكفيره للعلوين والدروز

. –22 اعتبر الشيخ البوطي حكم المرتد من باب أحكام الإمامة والسياسة الشرعية مخالفاً بذلك إجماع العلماء ومعتبراً علة قتل المرتد الحرابة لا الكفر

. –23بين الشيخ البوطي حقيقة الفرق الخارجة عن الإسلام مثل البهائية والقاديانية والماسونية ، وأوضح خطرها على الإسلام والمسلمين

. –24 قن ض الشيخ البوطي المذاهب المادية (الجدلية والتاريخية)والوجودية،وبين فسادها وزيفها الذي بنيت عليه

. –25 نقض الشيخ البوطي نظريات التطور اللاماركية والداروينية ، وكذلك الداروينية الحديثة وبين أنها لا تقوم على حقائق علمية مطلقا

ً. –26فنّد الشيخ البوطي شعار العلمانية ، وبين أنالهدف من الدعوة إلى هذا الشعار هو نشر الإلحاد في العالم الإسلامي.

ثالثا

الدكتورالمفكرمصطفى محمود

مصطفى محمود، طبيب وأديب وفيلسوف مصري، مد جسورا بين العلم والإيمان، تخلى عن الطب ليثري المكتبة العربية والإسلامية بروائع المصنفات في الفكر والفلسفة والاجتماع والأدب، وظل على مدى

نصف قرن ظاهرة فكرية وأدبية تثير الجدل والتفكير والتأمل، وتدعو إلى حوارات في موضوعات مسكوت عنها .

المولد والنشأة

ولد مصطفى كمال محمود حسين آل محفوظ في 27 ديسمبر/كانون الأول 1921 في شبين الكوم بمحافظة المنوفية بمصر .

وكان يطلق على عائلته لقب الأشراف، وذلك لانتسابهم لآل بيت رسول، صلى الله عليه وسلم، حيث يرجع نسبه إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

كان الأصغر بين إخوته في أسرة من الطبقة المتوسطة في محافظة المنوفية، ثم انتقل مع عائلته إلى مدينة طنطا حيث كان والده يعمل موظفا حكوميا، وسكنوا جوار مسجد السيد البدوي الذي يعد أحد مزارات الصوفية الشهيرة في مصر، مما ترك في نفسه أثرا واضحا ظهر في توجهاته وأفكاره.

كان والده كثير القراءة محبا للعلم، مجيدا للغة الفرنسية، يميل إلى المُثل العليا النبيلة والكمال الخلقي، بسيطا محبا للخير والرحمة، ومنه تعلم مصطفى حب القراءة والعلم وتعلقه بالكتب، وتربى على الأخلاق الفاضلة والزهد والتواضع.

الزواج

مر خلال حياته بتجارب زواج انتهت بالفشل والانفصال، فزواجه الأول كان عام 1962 وانتهى بالانفصال عام 1973، وأنجب منه ولديه، أدهم وأمل، وقد جدد التجربة عام 1983 فارتبط بالسيدة زينب حمدي،

ولكن تلك التجربة كسابقتها انتهت بالطلاق عام 1987، ولم يرتبط بعد ذلك واستقر في جناح صغير لا يزيد على 80 مترا في مسجده بالمركز الإسلامي.

ويُرجع مصطفى محمود السبب في ذلك إلى اختلاف الطباع، بالإضافة إلى ميله للعزلة والانطواء، الأمر الذي قد لا يستطيع الطرف الآخر تفهمه وقبوله.

الدراسة والتكوين العلمي

بدأ في طلب العلم صغيرا، فقد التحق بالكتّاب في عمر لا يتجاوز الرابعة، إلا أنه لم يستطع الاستمرار، بسبب خوفه من الضرب الذي كان شائعا، والذي كان معاكسا لجو أسرته الوديعة المسالمة المليئة باللين، فكان يهرب ويجلس على سور حديقة حتى تنتهي ساعات الدراسة، ثم يعود إلى البيت.

ثم التحق بمدرسة "الشوكي"، حيث حفظ كثيرا من القرآن الكريم، ودرس اللغة العربية والحساب، ولكن ظهور العصا مرة أخرى منعه من التقدم في التحصيل العلمي، ودخل في صراع حاد ومرحلة من الرسوب استمرت 3 سنوات كي يتأقلم مع جو العنف ثم انتهت بنجاحه متجاوزا هذه الفترة متغلبا على خوفه.

وقد أظهر بعد هذه المرحلة تفوقا شديدا، وبدأت مواهبه تظهر، وأصبح متعلقا بجو الصوفية والموالد والأذكار والموسيقى المرافقة لها والناي، وبرزت لديه القدرة على ارتجال الحكايات وقص القصص على أقرانه، كما أطل في الأفق حبه للأسفار والارتحال، فاشترى ملابس كشافة، وكان منذ صغره يخرج للتخييم في مناطق قريبة.

ارتاد مدرسة طنطا الحكومية لإكمال دراسته الثانوية، وفي هذه المرحلة بدأت مواهبه الأدبية والشعرية بالتفتح، حيث كان يكتب القصص القصيرة والشعر والزجل، وبدأ بالعزف على الناي، كما أظهر ولعا شديدا بالعلوم والتجارب العلمية، فكان يجمع مصروفه اليومي ليشتري مواد كيميائية، ويقوم بتجاربه الخاصة.

وكان يتمنى أن يصبح رحالة أو موسيقارا أو عالما أو مخترعا أو بطلا من أبطال التاريخ، وكان يجمع بين كل هذه المواهب مشغولا بها عن أحوال الدنيا كلها .

التحق بكلية الطب في جامعة القاهرة، وزاد تعلقه بالعلوم وتطور إلى درجة قيامه بإنشاء معمل صغير في عام 1939 في منزل والده، فكان يصنع الصابون والعطور، ويقوم بتشريح الضفادع، ويستخدم الكلور في قتل الحشرات.

وأغرق نفسه في التجارب المتعلقة بالكهرباء والبطاريات، كما قام بتنفيذ اختراعات لأجهزة مع صديق له، كجهاز التقطير والميكروفون وجهاز لقياس النبض، فكان يصمم الجهاز وصديقه يقوم بتنفيذه باستخدام مواد بسيطة.

وقد اشتهر بين زملائه بلقب "المشرحجي"، نظرا لاهتمامه الشديد بتشريح جثث الموتى، وقد اشترى نصف جسد ودماغا ووضعها بالفورمالين لحفظها وعكف على دراستها في البيت، مما أدى إلى تحسسه من رائحة الفورمالين وإصابة جهازه التنفسي بالضرر.

وبقيت ميوله الموسيقية مرافقة لرحلته الدراسية، فتعلم في هذه الأثناء العزف على العود، وتعلم النوتات الموسيقية، وكان يشارك في الأفراح والحفلات، ولما رفضت عائلته هذه البيئة ترك المنزل وبدأ عمله في صحيفة "النداء" ليكسب رزقه.

أصيب بمرض في صدره في السنة الثالثة من دراسته الجامعية، مما اضطره إلى ترك العمل والدراسة والمكوث في مصحة لمدة 3 سنوات، هذه العزلة سلمته للقراءة والتفكير والتأمل، مما أثر في تكوينه الفكري، وبدأ بكتابة القصة القصيرة.

وبعد أن تعافى عاد من جديد إلى مقاعد الدراسة، والتي بدت له بعد هذه السنوات الثلاث قاسية وتحتاج إلى مجهود مضن، وكان أصدقاؤه قد تخرجوا وتركوا الجامعة، فركز على دراسته حتى استطاع أن يتخرج من كلية الطب – تخصص أمراض صدرية عام 1953.

ولكنه بقي متعلقا بالأدب، فكان ينشر بين الحين والآخر في الصحف والمجلات بعضا من مقالاته وتأملاته وقصصه القصيرة.

التجربة الفكرية والأدبية

اعتبر مصطفى محمود حياته الأدبية خلال 30 عاما عبارة عن هجرة مستمرة نحو إدراك الحياة والبحث عن الحقيقة، وكان محور بحثه خلال هذه السنوات الطويلة يدور حول السر الإلهي مِن خلق الإنسان والغاية من وجوده، وكان كل كتاب من كتبه محطة على طريق هذا السفر الطويل، فكانت تجربته الأدبية انعكاسا لتجربته الفكرية.

مرحلة الشك

كان في بداياته الفكرية مبهورا بالعلم وحقائقه الملموسة، وكان يرى أن العلم يقدم له صورة عن الكون بالغة الإحكام والانضباط، ويمده بوسيلة يتصور بها الله بصورة مادية، وكان يتصور أن الله هو الطاقة الباطنة في الكون، التي تنظمه في منظومات جميلة من أحياء وجمادات وأرض وسماوات، وأصبح يرى أن الله في هذه النظرة هو الكل والمخلوقات تجلياته.

وهنا وقع في براثن نظرية وحدة الوجود ونظرية الطاقة الباطنة الخلاقة، وسيطرت عليه فكرة التناسخ، ويقول إن هذه المرحلة كانت مرحلة في الطريق الحق إلى الله، ويؤكد أنه لم يكن يوما ملحدا، ولم يشك في الحقيقة الإلهية أو وحدانية الله، ولكنها رحلة النظر والتطور التي هي من طبع المفكر، وهو الشك المؤدي للإيمان لا للعناد والجحود.

وفي هذه المرحلة التي أطلق عليها اسم المرحلة العلمانية، حاول في كتاباته أن يصور المجتمع من منظور واقعي صرف، وكان موقفه من المسلمات الدينية هو موقف الشك والمناقشة، وظهر هذا المنحى في كتاباته منذ بداياته الأدبية.

وبدأت الخطوة الأولى الحقيقية في حياته كأديب بعد العزلة التي قضاها في المصحة في سنواته الأخيرة من الجامعة، فقد كانت عبارة عن فرصة إجبارية للقراءة والتأمل والتفكر، وجعلته يغرق في السماوات الداخلية، ونمت لديه عين داخلية قادرة على الاستشفاف والوصول إلى أفكار كبيرة، وقد أدت هذه المحن إلى إعادة صياغة شخصيته كمفكر.

فبعد خروجه من المصحة قدم 30 قصة للعقّاد، والذي قدمها بدوره للزيات، فقام بنشر قصتين منها في "مجلة الرسالة" عام 1948، كما تعرف بعد ذلك على كامل الشناوي، الذي أتاح له المجال للكتابة في "أخبار اليوم".

وفور تخرجه من كلية الطب، عمل في عدد من المستوصفات والمستشفيات كالعباسية والجيزة، ثم انتقل بعدها للعمل في مصحة "ألماظة" التي تقع في منطقة نائية في الصحراء، وتشكل بيئة غارقة في الهدوء والسكون، مما يتيح مجالا خصبا للتأمل، وكانت تلك الظروف داعية إلى إثارة الأديب والمفكر والفيلسوف الكامن بداخله.

وفي هذه الأثناء، بدأ يكتب في "مجلة التحرير"، وتعرف على نخبة من الأطباء والأدباء كيوسف إدريس وإحسان عبد القدوس، وثروت عكاشة الذي رشحه للعمل في مجلة روز اليوسف، وقد وافق إشباعا لرغبته في الكتابة والتأليف.

وبدأ يكتب بانتظام وأصدر مجموعة من كتبه في الفترة بين عام 1954 و1958 تمثل هذا الفكر المتشكك، فصدر له كتاب "الله والإنسان" وبعض مجموعات القصص القصيرة مثل "عنبر 7" و"أكل عيش".

ومع مرور السنوات في ممارسته العمل كطبيب بدأت وقفته أمام الموت تكسر غروره العلمي، وبدا له عجز الفكر العلمي المادي عن تقديم تفسير مقنع في فهم لغز الموت ولغز الحياة، ومنذ عام 1958 إلى بداية الستينيات بدأ يعيد النظر في توجهه الفكري المادي، وكان كتاب "لغز الموت" بداية الطريق.

التحق للعمل كطبيب في مستوصف "أم المصريين" للأمراض الصدرية في مصر القديمة لسنتين، وأثناء مراجعته مع المدير نتائج عملهم لعام منصرم وجد أن المرضى الذين يتعالجون يرجعون في السنة التالية يشكون من نفس الأعراض، ومن هنا بدأ يشعر أن عمله لا يعبر عن طموحه الحقيقي كطبيب.

وبعد تعرضه لهبوط شديد في كريات الدم البيضاء بسبب تعرضه للأشعة أثناء فحص المرضى، اضطر إلى أخذ إجازة شهرين للتعافي، وفي هذه الإجازة أعاد النظر في عمله كطبيب، وكان محبطا من عدم قدرة الطب على علاج البشر علاجا حقيقيا، فقدم استقالته عام 1960 وتفرغ للكتابة، وبدأ من هنا الكاتب الأديب المتفرغ.

فسح له التفرغ فرصة للسفر والترحال ومحاولة استكشاف الحقيقة، ففي عام 1962 سافر إلى الغابات الاستوائية، ثم رحل إلى قلب الصحراء الكبرى، وكانت ثمرة هاتين الرحلتين كتابي "الغابة" و"مغامرة في الصحراء".

كما كتب في هذه الفترة بعضا من أدب الرواية العلمية كرواية "العنكبوت" و"رجل تحت الصفر" ودراسات علمية مثل "آينشتاين والنسبية".

وفى أواخر الستينيات من القرن الماضي دخل عالم الأديان في رحلة طويلة بدأت بالديانات الهندية، ثم البوذية والزرادشتية والنيوصوفية ثم اليهودية والمسيحية والإسلام، وانتهى إلى شاطئ القرآن الكريم ليجد كل ما كان يبحث عنه من مشاكل أزلية.

مرحلة اليقين

وهكذا جاءت مرحلة التحول الكامل إلى اليقين في الفترة ما بين عام 1970 و2009، فتوالت كتاباته في الإسلاميات مثل كتاب "القرآن محاولة لفهم عصري"، و"رحلتي من الشك إلى الإيمان" و"حوار مع صديقي الملحد".

وفى هذه المرحلة، اتخذ موقفا صريحا مناهضا ومضادا للفكر الماركسي والفكر الشيوعي، وظهر هذا التوجه في كتب عديدة منها "لماذا رفضت الماركسية؟" و"أكذوبة اليسار الإسلامي" و"سقوط اليسار"، كما ناقش كل ألوان الغزو الفكري من وجودية وعبثية وفوضوية، إلى مذاهب الرفض والتمرد واللامعقول.

مرحلة التصوف

تأثر مصطفى محمود كثيرا بالفكر الصوفي وشيوخه، كالشيخ النفري وابن عربي وابن عطاء الله السكندري والإمام الغزالي، وفي أواخر السبعينيات من القرن الماضي كان الاتجاه الصوفي ظاهرا في كتاباته، ككتاب "الوجود والعدم" و"أسرار القرآن" و"القرآن كائن حي".

أصدر كتابه " الله والإنسان" في عام 1957، والذي هو عبارة عن مناقشة يشكك فيها بالمسلمات الدينية ويرفض كثيرا منها، وطرح فيها قضايا وموضوعات لم يعتد المجتمع على طرحها، مثل مسألة القضاء والقدر، والجنة والنار، والصواب والخطأ، وقد طرحها طرحا عقلانيا، لم يرق لبعض علماء الأزهر حينها، فعارضوه بمقالاتهم المتهمة إياه بالكفر والفسق، واستمر الضغط إلى أن منع الكتاب وسحب من الأسواق.

وقد قام الكاتب بعد ذلك بسنوات بإعادة النظر في الكتاب، ليس استجابة للضغوط، ولكن بسبب التحول الفكري الذي طرأ عليه، حيث بدأ يتجه إلى فكرة أن المنحى المادي لا يستطيع تفسير كل الظواهر.

ومرة أخرى تصدى له علماء الأزهر عند إصداره كتاب "القرآن محاولة لفهم عصري"، إذ لم يكن مسموحا لمن يتخرج من غير الكليات الدينية أن يفسر القرآن، فنشروا كتابات منتقدة له، وأحيل للجنة بهدف التنقيح، ومنع الكتاب لفترة، ثم سمح له بالخروج للنور.

وتأتي الأزمة الشهيرة المعروفة باسم "أزمة كتاب الشفاعة" والتي وقعت عام 2000 لتثير الكثير من الجدل حوله وحول أفكاره، وانفجرت الثورة في وجهه من جميع الاتجاهات، وكثرت الردود على كتابه، إلا أن هذه الأزمة مع كبر سنه وضعف صحته أدت إلى اعتزاله الحياة الاجتماعية، فامتنع عن الكتابة إلا من مقالات بسيطة في مجلة الشباب، وجريدة الأخبار.

مضايقة إسرائيل

سخّر مصطفى محمود جانبا مهما من جهوده في قضية اعتبرها تاريخية، تمركزت حول الخطر الصهيوني، فأصدر 9 كتب بالإضافة لعدد من المقالات خلال فترة التسعينيات من القرن العشرين لبحث هذه القضية، وحذّر من الأطماع الصهيونية والتطبيع، ومن هذه المؤلفات كتاب "إسرائيل. . البداية والنهاية" و"على حافة الانتحار" و"إسرائيل النازية ولغة المحرقة".

وقد اتخذت إسرائيل لذلك موقفا محرضا على مصطفى محمود، فضغطت على الحكومة المصرية لتوقف برنامج "العلم والإيمان" بحجة أنه برنامج تحريضي يشهر فيه بإسرائيل وبرنامجها النووي، كما ضغطت

لوقف مقالاته في جريدة الأهرام بحجة معاداته للسامية، وواجه عزلا سياسيا في أواخر حياته، طال جنازته فلم يشارك فيها أحد من المسؤولين .

العمل الخيري

أراد مصطفى محمود تجسيد الأفكار والمعاني التي قدمها عبر سنوات طويلة من التأليف والتقديم التلفزيوني، وكان حلمه تأسيس شيء عملي يستطيع من خلاله ترك أثر واقعي في حياة الناس.

ولتحقيق هذا الحلم كرس حياته بدءا من عام 1970 وحتى وفاته للأعمال الخيرية، فقام وعلى نفقته الخاصة ببناء مسجد كبير سماه على اسم والده "مسجد محمود" –لكنه اشتهر باسم مسجد مصطفى محمود– ثم ألحق به مستشفى خيريا متخصصا .

كما بنى مركزا طبيا أسماه الكوثر، إلى جانب إنشائه جمعية تتضمن العديد من المراكز الطبية، ومراكز البحث المتخصصة بالطب البديل، والعلاج الطبيعي، كما تحتوي على 4 مراصد فلكية، ومتحف للجيولوجيا .

وبلغ عدد المراكز التي تضمها المؤسسة 6 مراكز طبية كبرى، أصبحت تستقبل يوميا آلاف المرضى في شتى التخصصات، مع إجراء 60 عملية جراحية مجانية يوميا ، وتصل هذه الإمدادات إلى القرى النائية في مصر، وقد سماها بقوافل الشتاء والصيف.

رفضه للمناصب

عرض عليه الرئيس الأسبق أنور السادات أن يختار منصب وزير الثقافة أو وزير الأوقاف لكنه رفض، وقال أنا أعاني من السلطة منذ 20 عاما فكيف أدخل اللعبة، ثم عَرض عليه أن يكون رئيسا لمجلس إدارة دار الهلال، ومستشارا له فرفض أيضا .

الإنجازات والمؤلفات

ألّف الدكتور مصطفى محمود –رحمه الله– ما يقارب 89 كتابا متنوعا في العديد من المجالات الأدبية كالقصة القصيرة والرواية والمسرح والعلم والفلسفة والسياسة والفكر الديني وأدب الرحلات.

ومن مؤلفاته الأدبية في القصة القصيرة:

- **الذين ضحكوا حتى البكاء.**
- **رائحة الدم.**
- **شلة الأنس.**

ومن رواياته:

- **المستحيل.**
- **الأفيون.**

ومن المسرحيات

- **الإسكندر الأكبر.**
- **الإنسان والظل.**

ومن أدب الرحلات:

إعلان

- **حكايات مسافر.**

- الغابة.

من الكتب العلمية:

- أينشتاين والنسبية.

أما كتبه في الإسلاميات فعديدة مثل:

- الإسلام في خندق.
- الإسلام ما هو؟
- الطريق إلى الكعبة.
- رأيت الله.
- الروح والجسد.

ومن كتاباته الفلسفية:

- الوجود والعدم.
- السر الأعظم.

ومن كتاباته السياسية:

- إسرائيل.. البداية والنهاية.
- ألعاب السيرك السياسي.
- المؤامرة الكبرى.

برنامج العلم والإيمان

برنامج العلم والإيمان، هو برنامج تلفزيوني يعد الأكثر شهرة وانتشارا في عصره، والذي يعد موسوعة علمية وثقافية هائلة، اشتمل على مجالات متعددة: طبيعية وبيئية وجغرافية وطبية وفلكية وفي علوم النباتات والحشرات، حاول من خلاله بيان زيف النغمة التي شاعت في زمنه، والتي تدعي أن العلم مناقض للإيمان، وذلك عن طريق الأخذ بيد المشاهد مباشرة إلى الحقائق الرابطة بين العلم والإيمان.

وبلغ مجموع حلقات البرنامج حوالي 400 حلقة، كانت تبث حلقة في الأسبوع منذ بداية عام 1971 إلى عام 1999 . وقد سعى الدكتور مصطفى محمود من خلاله إلى الحث على التأمل والتدبر والتفكر في قدرة الله سبحانه وتعالى، مستخدما أسلوبا علميا بسيطا يمكن لجميع المشاهدين فهمه على اختلاف طبقاتهم وثقافاتهم.

الجوائز

نظرا لجهوده الفكرية والأدبية حاز جائزة الدولة التقديرية عام 1995 بمصر.

الوفاة

أصيب بجلطة في آخر أيام حياته، واستمرت رحلة علاجه عدة أشهر، حتى وافته المنية يوم السبت 31 أكتوبر/تشرين الأول 2009 في مدينة القاهرة بمصر، عن عمر ناهز 88 عاما، وشيع جثمانه من مسجده في جنازة مهيبة.

الكتاب قد لاقى القبول عند كثير من المثقفين وقراء مصطفى محمود كما لاقى الرفض عند كثير من المختصين بعلوم القرآن، وقد توسط بعض العلماء فقبلوا بعضه وأنكروا بعضه وردوه، وأفرده بعضهم بمؤلفات مستقلة.

والكتاب في أصله مجموعة مقالات نشرت في مجلة "صباح الخير" في ديسمبر ١٩٦٩م وأوائل ١٩٧٠م بعنوان تفسير عصري للقرآن؛ فلما قامت الاعتراضات على تفسيره هذا جمعها في كتاب وزاد كلمة حسبها تبرر عمله هذا وسماه محاولة لفهم عصري للقرآن.

واستبشرت طائفة أخرى ليس لما أصاب فيه المؤلف؛ وإنما لما أخطأ فيه وانحرف فهي تصفق إعجابا لكل تأويل باطل أو شرح منحرف لقضية من القضايا الإسلامية، وكأنما أسند إليها القيام بتحريف الإسلام فهي تدافع عن كل ملحد وتشجع كل منحرف وتبرر كل خطيئة.

وطائفة رفضت هذا التفسير لعدم تخصص المؤلف وعدم توفر شروط المفسر فيه؛ فإذا قيل هم إن الإسلام ليس حكرا على أحد ألقموه حجرا، وقالوا: حقا الإسلام ليس حكرا على أحد؛ ولكن تفسير نصوصه ليس مباحا لكل أحد كالدواء تماما، العلاج به ليس حكرا على أحد كن وصفه وتركيبه ليس مباحا لكل أحد.

يحتوي كتابه هذا على أربعة عشر بحثا جعل لكل منها عنوانا وختم هذه الأبحاث بمناقشات، أما هذه البحاث إجمالا فهي:

١- المعمار القرآني.

٢- مخير أم مسير.

٣- قصة الخلق.

٤- الجنة والجحيم.

٥- الحلال والحرام.

٦- العلم والعمل.

٧- أسماء الله.

٨- رب واحد ودين واحد .

٩- الغيب.

١٠- الساعة.

١١- البعث.

١٢- لا كهنوت.

١٣- لا إله إلا الله.

١٤- لماذا إعجاز القرآن؟

ولا يحتاج القول إن المؤلف لم يفسر القرآن على الطريقة المألوفة في تفسيره آية آية وسورة سورة؛ بل جاء تفسيره عصريا يختار الموضوع سلفا، ثم يضع فيه

خلق الإنسان

من أهم القضايا التي خاض فيها الدكتور مصطفى في كتابه مسألة خلق الإنسان؛ خلق آدم وحواء – عليهما السلام– وهو أمر لا شك أنه غيبي لا سبيل إلى إدراكه ومعرفته إلا عن طريق الوحي.

وقد بسط القرآن الكريم الحديث عن ذلك في آيات شتى. علينا أن نؤمن بها ولا نصرفها بما لا تحتمله ألفاظها حتى توافق نظرية علمية ما زالت تتأرجح يمنة ويسرة إن لم تكن قد سقطت.

وقد أفاض الدكتور الحديث عن هذه المسألة وأطال وأصاب فيها وأخطأ ورجع في طبعات الكتاب الأخيرة "دار المعارف" عن أقوال سجلها في طبعاته الأولى "طبعة القاهرة" .

وبدأ الدكتور حديثه بذكر قصة داروين وطوافه حول العالم وجمعه العينات من البر والبحر وملاحظاته وتأملاته، ثم ذكر بعضا من ملاحظات داروين أعقبها بتساؤل: "هل الحكاية أن الحيوانات أصلها واحد ثم تطور هذا الأصل وتباين واختلف إلى هذه الفصائل المتباينة بسبب تباين الظروف والبيئات والحيوانات التي دبت على الأرض طورت لنفسها أرجلا.

والتي نزلت إلى البحر تحورت فيها الأرجل إلى زعانف، والتي طارت في الجو تحورت فيها الأطراف إلى أجنحة

اذا كان هذا الاستنتاج صحيحا فلا بد أن يكشف لنا تشابها في بنية الجميع وهذا هو ما قاله المشرط الفعل".

ثم ذكر أمثلة لما كشفه المشرط عند داروين؛ ففي الثعبان يكشف عن أرجل ضامرة وفي الطيور يكشف أن أجنحتها هي الوجه الثاني من الأطراف.

وفي الأسماك يكشف أن زعانفها الأربع هي أطرافها الأربع، وهكذا إلى أن قال: لم يبق إلا أن يكتب داروين نظريته في أصل الأنواع؛ بل إن النظرية لتكتب نفسها فتقول إن الأنواع انحدرت كلها في أصل واحد تباين واختلف إلى شجرة من الفصائل والأنواع نتيجة تباين الظروف والبيئات"٢.

ثم نفى أن يكون داروين قال: إن الإنسان انحدر من القرد وإنما هي نكتة روجتا الصحف، ووصف هذه النظرية بأنها في أصلها المكتوب لا تقول بأن أيا من الأجناس الموجودة خرج من الآخر؛ وإنما كل جنس هو بذاته نهاية فرع مستقل من الشجرة لم يخرج فرع من فرع.

وقامت الزوبعة على داروين ومضت سنون وسنون من التمحيص وإعادة النظر. وعاش من نظرية داروين بعضها ومات بعضها.

ثم بين الدكتور مصطفى ما عاش منها وما مات فقال: "حكاية أن الأنواع انحدرت من أصل واحد، وأنها تباينت غلى شجرة من الفصائل والأنواع نتيجة تباين الظروف والبيئات كانت احتمالا مرجحا أقرب إلى الصحة تقوم عليه الشواهد فالوشيجة العائلية تربط كل الخلائق بالفعل".

والتشريح يقول: إنها ترتبط بعضها ببعض بصلة رحم وقربي.

أما حكاية أن الترقي حدث بالحوافز الحياتية وبدون يد هادية؛ فلم تعد مقنعة، وسقطت من غربال الفكر المدقق المحقق" .

خلاصة الأمر أن الدكتور مصطفى يخالف هذه النظرية في جزئية شكلية -شكلية لأن داورين- حسب قول الدكتور مصطفى زعم أن عوامل التطور هي عوامل داخلية، وقال الدكتور أنها بيد هادية ترشدها وما عدا هذه الجزئية فلا اعتراض على هذه النظرية.

وبعد هذا العرض الطويل الذي أوردت خلاصته وصل الدكتور مصطفى إلى مرحلة إلصاق هذه النظرية بالقرآن الكريم، وهو يدرك أن العبارات والنصوص لا تطاوعه على ما أراد فمهد للأمر بأن قال: القرآن له أسلوبه المختلف عن كل الأساليب.

وهو حينما يشير إلى مسألة علمية لا يعرضها كما يعرضها أينشتين بالمعادلات ولا كما يعرضها بيولوجي برواية التفاصيل التشريحية؛ وإنما يقدمها بالإشارة والرمز والمجاز والاستعارة واللمحة الخاطفة والعبارة التي تومض في العقل كبرق خاطف. إنه يلقي بكلمة قد يفوت فهمها وتفسيرها على معاصريها؛ ولكنه يعلم أن التاريخ والمستقبل سوف يشرح هذه الكلمة ويثبتها تفصيلا" .

ولا شك أن مثل هذا يوحي بأن الدكتور قد عجز عن أن يجد كلمة صريحة أو عبارة واضحة أو دلالة بينة على ما ذهب إليه؛ فلم يجد بدا من أن يحمل ما فهمه على الإشارة والرمز والمجاز والاستعارة واللمحة الخاطفة وأي مانع لمن أراد أن يقول في القرآن ما يريد أن يقول أنه فهمه بهذه المصطلحات.

إن مثل هذه القضية في أهميتها لا تكفي مثل هذه الإشارات والرموز لإقامتها؛ هذا إن سلم له أن في الآيات رمزا وإشارة. .

ولنر بعد هذا ما حسبه رموزا وإشارات، فقد قال في تفسير قوله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (قال: "وفي هذه الآية يحدد أن خلق الإنسان تم على مراحل زمنية " خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ والزمن بالمعنى الإلهي طويل جدا ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ؛ فإذا قال الله: خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ، ثم اكتملت الصورة بتخليق آدم فقلنا للملائكة اسجدوا لآدم؛ معنى هذا أن آدم جاء عبر مراحل من التخليق والتصوير والتسوية استغرقت ملايين السنين بزماننا وأياما بزمن الله الأبدي.

﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًاومعناها أنه كانت هناك قبل آدم صور وصنوف من الخلائق جاء هو ذروه لها .

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًاإشارة إلى مرحلة بائدة من الدهر لم يكن الإنسان يساوي فيها شيا يذكر.

ويقول القرآن عن الله أنه هو: (الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى)أي أنه هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها في آدم ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ، وهي إشارة صريحة بأن الإنسان لم يخلق من الطين ابتداء؛ وإنما خلق من سلالات جاءت من الطين هناك مرحلة متوسطة بين الإنسان والطين هي سلالات عديدة متلاحقة كانت تمهيدا لظهور نوع الإنسان المتفوق، ثم يحدثنا القرآن عن تخلق الجنين فيحكى لنا أن خلق العظام سابق على خلق العضلات ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ

مًا ﴾ ومعلوم في علم الأجنة أن نشأة العمود الفقري سابقة على نشأة العضلات" .

تلكم خلاصة ما قاله الدكتور في خلق الإنسان، وظاهر أن المؤلف يخلط بين الآيات التي تتحدث عن خلق آدم -عليه السلام- وبين الآيات التي تتحدث عن خلق الإنسان كل إنسان فالآية التي استدل بها وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ؛ إنما هي من قول نوح -عليه السلام- يخاطب قومه ويحدثهم عن خلقهم لا عن خلق آدم -عليه السلام- ويعجب كيف لا يرجون لله وقارا وهو الذي خلقهم أطوارا، وكان مقتضى خلقه لهم كذلك أن يوقروه عز وجل؛ فلما لم يفعلوا عاتبهم وهذا هو الذي يدل عليه السياق، ولا دلالة في الآية على أن المراد بالأطوار صنوفا وصورا من الخلائق جاء آدم ذروه لها بل لم يرد ذكر آدم -عليه السلام- في هذه الآيات فكيف يرجع الضمير إليه.

ونحو هذا تفسيره لقوله تعالى على لسان موسى، عليه السلام: (قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) حيث فسرها الدكتور مصطفى بقوله، أي أنه هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها في آدم وهو تفسير غريب فلا علاقة لهذه الآية بحكاية التطور في خلق آدم؛ وإنما وردت لبيان قدرة الله سبحانه وتعالى وحكمته خلقا وتقديرا أو خلقا وهداية، ولهذه الآية قرائن أخرى كقوله عز وجل: سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى، وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىوقوله سبحانه: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ، وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ، وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ وقوله سبحانه: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ ومع هذا فلا يصح أن يستدل بهذه الآيات على تطور خلق آدم. حتى ولا على سبيل الرمز والإشارة كما يفعل الدكتور.

أما زعمه أن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ إشارة صريحة بأن الإنسان لم يخل من الطين ابتداء فغير صحيح بل هو مخالف لصريح القرآن الكريم، قال تعالى: الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ

خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ. هذه هي الدلالة الصريحة في أن خلق الإنسان بدأ من الطين، إذًا فلا يصح للدكتور مصطفى ولا لغيره أن يزعم أن الإنسان لم يخلق من الطين ابتداء، ثم يخطئ مرة أخرى حين يقول: "وإنما خلق من سلالات" إلخ. والآية تنص على: ﴿ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ فكيف يعدد ما أفرده القرآن.

وتجدر الاشارة هنا ان الكثير ممن حاولوا التوفيق بين نظرية التطور لداروين وبين النصوص القرآنية التي تدل على الخلق المرحلي للأنسان وتكوينه مثل (أطوارا) و (سلالة) و (حينا من الدهر) قد أغفلت العامل الزمني ونسبيته فعملية خلق الأنسان وأن تمت في مراحل وانتقالات وأطوار الا أنها جميعا هي خارج الزمان الذي نعرفه ذلك ان الزمان حادث ومرتبط بالمكان والله سبحانه وتعالى لا يحده زمان ومكان لذلك فالأطوار والسلالة والمراحل التي خلق الله بها الأنسان ليست فترات زمنية وأنما مراحل خلقية تكوينية أرادها الله أن تكون ذلك لكون ان الله تعالى لا يحتاج خلقه زمنا لينجزه لأنه (﴿ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [البقرة : ١١٧] فبين قضاء الله وارادته في خلق مايريد وبين كينونة هذا المخلوق أو الكائن ليس هناك فاصل أو فترة أو حد زمني تحد من قدرة الله في صنعه وخلقه لكننا نحن كبشر كمخلوقات خاضعة لحدود الزمان والمكان لا يمكن لنا أن نتصور الأطوار والمراحل الا ضمن اطارها الزمني أو الفترات الزمنية وهنا نقع في حالة الالتباس حينما نقيس حالة لا زمنية ولا مكانية بمقاييس زماننا ومكاننا .

هبوط آدم

ومما يتعلق بخلق آدم –عليه السلام– ويرد عند الحديث عن خلقه وسجود الملائكة له هبوطه من السماء إلى الأرض جزاء معصيته.

وقد استدل بهذا بعض منكري نظرية التطور المزعومة حين فرقوا بين خلق آدم وسائر المخلوقات؛ فقالوا أن آدم خلق في السماء، ثم عصى فأنزل إلى الأرض وكان على من يقول بنظرية التطور أن ينكر خلق آدم في السماء وهبوطه وكان هذا هو ما فعله الدكتور مصطفى حيث أنكر الهبوط فقال:

"والذين لا يوافقونا على القول بالتطور يسألون. ماذا يكون معنى الإهباط من الجنة في النظرة التفسيرية الجديدة ومعنى مشهد إسجاد الملائكة.

بأن الإهباط ورد في القرآن بمعنى الانتقال من كان إلى مكان دون مغادرة الأرض في مخاطبة الله لقوم إسرائيل اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَا سَأَلْتُم .

وكذلك وردت الجنة بمعنى البستان والحديقة على الأرض: لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍوَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ ويكون المعنى المقصود من الإهباط إذن هو الإهباط المعنوي من مقام الرضا إلى مقام المعصية، وأنه قد تحقق بانتقال آدم عن حياة سهلة في بساتين يانعة وافرة الخصب والرزق إلى مكان جديب وهو على الأرض ما يزال ودونما إهباط من سماوات.

والغريب في هذا التفسير والاستنتاج الذي وصل اليه الدكتور مصطفى محمود – رحمه الله – انه نسي أو تناسى مسألة الخلافة في قوله تعالى : (﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا

أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة : 30] فهذه الأية الكريمة تتضمن عدة أمور تثبت أن أدم عليه السلام قد أنزله الله من السماء وان جنة الله هناك .

أولا : ان الحوار يدور بين الله سبحانه وتعالى والملائكة حوارا سماويا فالله سبحانه وتعالى يخبر الملائكة عن ارادته في استخلاف الأرض بمخلوق تعرفه الملائكة وهو آدم عليه السلام والذي يعيش بين ظهرانيهم والدليل أنهم تحدثوا عن سفك دماء وافساد وهذا دليل على أن سبحانه وتعالى قد أخبرهم ماذا سيقوم به هذا الخليفة من أعمار للأرض واستعمارها وفي نفس الوقت سيقوم بأفسادها وسفك الدماء فيها وأنهم لا يعلموا هذه الأمور لولا أن الله تعالى قد أخبرهم بذلك (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) وهذا الخليفة كما يرى الملائكة هو مثلهم يسبح بحمد الله ويقدسه طالما بقي في الجنة في السماء لكن نزوله للأرض سيفسده .

وأدم عليه السلام موجود أثناء هذا الحوار بدليل قوله تعالى (﴿ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ [البقرة : 33] فأدم عليه السلام أمتثل لأمر ربه وأنبأ الملائكة بأسماءهم بمعنى أنه قال : أنت أسمك كذا وأنت كذا وهذا دليل على وجوده وتواجده معهم في حضرة ربنا الكريم .

ثانيا : وان قوله تعالى (جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ) دليل على أن أدم ليس فيها اذا لو كان في الأرض أساسا لما قال ربنا الكريم (جاعل) أي (فاعل) .

ثالثا : ان كلمة (الأرض) المذكورة جاءت مسبوقة بأل التعريف وهذا يدل على أرضنا بذاتها وصفاتها ولقد ورد أسمها في أيات الخلق كلها بصورة مفردة ومعرفة كما نرى ذلك في الايات الكريمة :

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة : 29] .

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ [البقرة : 107] .

رابعا : يقول الله سبحانه وتعالى : (﴿ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ ﴾ [البقرة : 36]

فالأرض هي (المستقر) أي المكان الذي سيستقر ويمكث فيه أدم وذريته وفوق ذلك ففيها متاعهم ورزقهم الى حين أي الى أجل معلوم وقبل ذلك لم يكن فيها مستقرا أو مستوطنا أو خليفة لله فيها .

ويرتكب الدكتور مصطفى محمود خطأ فادحا أخرا حينما زعم بأن مشهد إسجاد الملائكة فقد حدث هو الآخر على الأرض من قبيل التسخير كما سخر الله الجن لسليمان على الأرض. أو من قبيل الكشف والاطلاع على الملكوت كما اطلع نبيه محمدا على الملكوت والمعراج وهي معجزات يختص بها الله أنبياءه وكلها دلالات كاشفة على مقام آدم العالي عند ربه. وقد كشف له هذه الأمور كشفا وهو على الأرض لم يزايلها إنها الأرض لم يبرحها آدم منذ اختاره الله من أزكى فرع في شجرة الحياة التي أنبتها نباتا من طين الأرض وهداها في انتقالها من سلالة إلى سلالة إلى أن بلغ الذروة المختارة.

وأثبت ذلك وفق تصورهبآيات كثيرة مثل : (فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ) (وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا، ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا) (مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى(. .

إنها الأرض لم نبرحها والإهباط هو إهباط من الأرض إلى الأرض وفق ما يتصور .

وهذه المزاعم الثلاث التي زعمها الدكتور مصطفى محمود رحمه الله :

١- إن الجنة في الأرض.

٢- إن الإهباط هو ا من الأرض إلى الأرض.

٣- سجود الملائكة حدث على الأرض وهو من قبيل التسخير.

هي أمورا خطيرة فيها من الجرأة على النصوص الشرعية ما يخشى على صالحه.

ولو أنه تمعن جيدا في قراءة النصوص القرآنية التي أستشهد بها وتذكر النصوص القرآنية التي تتحدث عن خلق آدم وقصته مع ابليس وغير ذلك لما وقع في مثل هذه الأغلاط التفسيرية الفاحشة .وبامكاننا أن نفند مزاعمه بتوضيح معنى النصوص القرآنية التي أستشهد بها :

أولا : ان الأية القرآنية ((فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ) تتحدث عن حياة البشر (ذرية أدم) وهم على الأرض فعليها ولدوا وفيها سيموتون ومنها سيبعثون وهذه حقيقة قرأنية لا يمكن لأحد نكرانها أو تأويلها أي أن مصير البشر وملحتهم في حياتهم الدنيا هي على الأرض لذلك سميت الحياة

(الدنيا) حيث قدر الله أن يكونوا خلائف الأرض (﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [الأنعام : 165]

ونلاحظ هنا دقة التعبير القرآني (خلائف الأرض) الذي يؤكد أن أدم عليه السلام كان خليفة الله في الأرض وذريته من بعده خلائف فيها .

ثانيا : أما قوله تعالى : (وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ، ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا) فيحتوي على مثالا عظيما يشبه عملية خلق أدم من أديم الأرض أي ترابها كمثل النبات يخرج منها حيا وفي أية أخرى نجد توضيحا لهذا المعنى في قوله تعالى : ﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ ﴾ [هود : 61] (فأنبتكم وأنشأكم) تفيدان بمعنى واحد هو أن أدم مخلوق ترابي أرضي .

ثالثا : أما الآية الثالثة قوله تعالى ((مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى(. .

ففيها توضيحا مبينا من أن الأنسان مخلوق أرضي فالله يقول (منها خلقناكم) ولم يقل (فيها خلقناكم) لكنه قال (فيها نعيدكم ومنها نخرجكم) والفرق واضح بين حرفي الجر (من) و (في) .

وهكذا لم نجد في هذه النصوص الثلاثة ما يوحي لنا بأن أدم عليه السلام خلق في الأرض وسيبقى فيها بينما كل النصوص القرآنية التي تتحدث عن أدم عليه السلام تتحدث عنه وهو في حضرة الله سبحانه وتعالى وهي :

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة : 31]

﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة : 33]

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة : 34]

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة : 35]

﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة : 37]

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة : 27]

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف : 11]

﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأعراف : 19]

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف : 172]

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء : 61]

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف : 50]

﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه : 115]

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ [طه : 116]

﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ [طه : 117]

﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى﴾ [طه : 120]

﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه : 121]

ولا نجد أية قرآنية واحدة تتحدث عن أدم عليه السلام بعد ن هبط على الأرض وهناك أيات تتحدث عن ولديه هابيل وقابيل وهما على الأرض ,

و أسوق هنا كلاما لابن تيمية – رحمه الله تعالى- يتحدث عن هذه المغالطات قائلا :

"والجنة التي أسكنها آدم وزوجته عند سلف الأمة، وأهل السنة والجماعة هي جنة الخلد، ومن قال أنها جنة في الأرض بأرض الهند أو بأرض جدة أو غير ذلك؛ فهو من المتفلسفة والملحدين أو من إخوانهم المتكلمين المبتدعين فإن هذا يقوله من يقوله من المتلفسفة والمعتزلة.

والكتاب والسنة يرد هذا القول وسلف الأمة وأئمتها متفقون على بطلان هذا القول. قال تعالى)وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ، وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾ (إلى قوله) : ﴿ قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ(..

وهذا يبين أنهم لم يكونوا في الأرض؛ وإنما أهبطوا إلى الأرض فإنهم لو كانوا في الأرض وانتقلوا إلى أرض أخرى كانتقال قوم موسى من أرض إلى أرض لكان مستقرهم ومتاعهم إلى حين في الأرض قبل الهبوط وبعده، وكذا قال في الأعراف لما قال إبليس) أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ، قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا ﴾ . (فقوله: ﴿ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا ﴾ يبين اختصاص السماء بالجنة بهذا الحكم فإن الضمير في قوله: ﴿ مِنْهَا ﴾ عاد إلى معلوم غير مذكور في اللفظ -هذا بخلاف قوله: (اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ ﴾ (فإنه لم يذكر هناك ما أهبطوا فيه وقال هنا: "اهبطوا" لأن الهبوط يكون من علو إلى أسفل، وعند أرض السراة حيث كان بنو إسرائيل حيال السراة المشرفة على المصر الذي يهبطون إليه. ومن هبط من جبل إلى واد

قيل له: هبط" إلى أن قال ابن تيمية -رحمه الله تعالى- "وقوله: (رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ) ﴾ قال: اهبطوا الآيتين فقوله هنا بعد قوله: ﴿ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ ﴾ يبين أنهم هبطوا إلى الأرض من غيرها وقال) : فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ﴾ ؛ دليل على أنهم لم يكونوا قبل ذلك بمكان فيه يحيون وفيه يموتون

ومنه يخرجون؛ وإنما صاروا إليه لما أهبطوا من الجنة والنصوص في ذلك كثيرة وكذلك كلام السلف والأئمة" .

هذا جواب ابن تيمية –رحمه الله تعالى– لمنكر الهبوط ولمنكر أن تكن جنة آدم هي جنة الخلد أما جوابه لمن أول سجود الملائكة بغير معناه المتبادر فقال): "فمن قال إنه لم يسجد له جميع الملائكة بل ملائكة الأرض؛ فقد رد القرآن بالكذب والبهتان وهذا القول ونحوه ليس من أقوال المسلمين واليهود والنصارى وإنما هو من أقوال الملاحدة المتفلسفة الذين يجعلون "الملائكة" قوى النفس الصالحة"، والشياطين قوى النفس الخبيثة للعقل ونحو ذلك من المقالات التي يقولها أصحاب "رسائل إخوان الصفا"، وأمثالهم من القرامطة والباطنية ومن سلك سبيلهم من ضلال المتكلمة والمتعبدة وقد يوجد نحو هذه الأقوال في أقوال المفسرين التي لا إسناد لها يعتمد عليه" .

حد السارق

وللدكتور مصطفى في حد السارق ثلاثة مواقف، أما أحدها فنشره في إحدى المجلات بعد صدور الطبعة الأخيرة من كتابه؛ وكأنها إضافة جديدة، وأما ثانيها فحذفه من الطبعة التي بين يدي وأما ثالثها فلا يزال، لم يرجع عنه .

ولقد اشتهر عن الدكتور مصطفى قوله بأن اليد لا تقطع لمن يسرق مرة واحدة فلا بد أن تتكرر منه السرقة حتى يوصف بأنه "السارق"؛ فيصح حينئذ قطع يده وهذا أمر سبق عرضه والرد عليه فلا داعي لإعادته.

أما ثانيها فما ذكره من أنه إذا تاب السارق، وقال صادقا تبت ولن أسرق بعد الآن يعطي لولي الأمر مجالا لرفع الحد عنه؛ لكن الدكتور مصطفى حذف هذا في الطبعة التي بين يدي لعله بعد أن قرأ ردود أهل العلم عليه.

وثالثها قوله أن "من سرق للجوع أو للحاجة لا يصح شرعا إقامة الحد عليه حتى لو كان يسرق عن إصرار وعمد"، وهو حين يقول هذا لا يفرق بين مجاعة تعم المسلمين ومجاعة يزعمها كل سارق فيسقط عنه الحد ويكون التشريع به باطلا؟! سبحانك هذا بهتان عظيم.

الجنة والجحيم

وهذا الموضوع في كتابه كغيره من المواضيع مليء بالانحرافات في التفسير والتأويلات البعيدة والمتناقضة والسطحية؛ بل عد الدكتور من أسباب انصرافه عن القرآن في شبابه ما قرأ عن أنهار العسل وأنهار الخمر في الجنة وهو لا يحب العسل ولا يحب الخمر وعد هذا سذاجة! وانسحب حكمه على القرآن، ثم على الدين كله والساذج في واقع الأمر لم يكن إلا هو، كذا قال.

وقد ظن خاطئًا أن تأويل ما في الجنة وما في النار بأنه ضرب مثل ولون من التقريب وألوان من الرمز ثم تخبط فمرة يقول أن النعيم والعذاب معنويان لا حسيان ومرة عكس هذا ومرة معنويان وحسيان.

قال: "فماذا يقول القرآن في الجنة؟ ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى﴾ .

والاية تبدأ بأنها ضرب مثل (مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾ وليست إيرادا لأوصاف حرفية؛ فهذا أمر مستحيل لأن الجنة والجحيم أمور غيبية بالنسبة لنا لا يمكن تصويرها في كلمات من قاموسنا فكل الغاية هي تقريب تلك المعاني المستحيلة بقدر الإمكان وكل ما جاء عن الجنة والجحيم ما هو إلا ألوان من ضرب المثال وألوان من التقريب وألوان من الرمز" .

ويقول أيضا: "الله لا يعذب للعذاب وإنما يأتي العذاب واحتراق الصدر من إحساس من هم في أسافل الدرجات بالغيرة والحسد والهوان والخسران الأبدي الذي لا مخرج منه، وسوف يحرق هذا الإحساس الصدور كما تحرقها النار وأكثر، وسوف يكون هو النكال والتنكيل ينكل الواحد منا بنفسه بالدرجة التي وضع نفسه فيها والتي انحدر إليها بأعماله في الدنيا" .

وفي قوله تعالى عن المعذبين في النار: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأُولاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لا تَعْلَمُونَ﴾ (قال الدكتور مصطفى: "إنه حوار ومكالمة في النار يجري بين المعذبين، وفي مثل نارنا لا يمكن أن يجري حوار بين اثنين يحترقان، والمعنى الثاني العميق في الآية و لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لا تَعْلَمُونَ﴾ أن أمامنا اثنين "كذا" يتعذب الواحد منها ضعف الآخر مع أنهما في المكان نفسه: ومعنى هذا أن العذاب يكون في الشخص وليس في المكان ذاته وهذا لا ينفي أن العذاب المذكور حسيا بل أنه من الممكن أن يكون معنويا وحسيا في نفس الوقت" .

لكنه يرجع إلى القول بأن العذاب معنوي حين يفسر قوله تعالى: اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾ فيقول: "والحساب هنا يبدو أنه حساب النفس للنفس وتنكيل النفس بالنفس ومواجهة النفس للنفس، لقد لزم كل واحد عمله كظله ولإخلاص وحق القول ونفذ العدل الأزلي" .

ولعل الذي حمله على الاعتقاد بأن العذاب معنوي اعتقاده الآخر في بعث الأجساد يوم القيامة حيث يقول: "وبالمثل ما يروي القرآن عن النار فهي نار لا كما نعرف من نار، نار تنبت فيها شجرة لها ثمر، ﴿ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ ﴾ وفيها ماء حميم يشربه أهلا والمعذبون فيها يتكلمون ويتحاورون؛ فأجسادهم لا يمكن أن تكون لها نفس كيمياء الأجساد كما نعلمها وإلا لتبخرت دخانا في لحظات، ولما استطاعوا أن يتبادلوا كلمة" .

ومعنى هذا أننا سوف نبعث أجسادا؛ ولكن لا كالأجساد ربما كيانات لها ذات الهيئة والصورة؛ ولكن من مادة مختلفة هي بالنسبة لنا غيب إنها لن تكون الأجساد الترابية التي تكون منها الآن في حياتنا الآضية ولهذا يمكن أن تتضاعف المتع حسيا ومعنويا بطريقة نجهلها كما تتضاعف درجات العذاب حسيا ومعنويا عما نعلم" .

ويؤكد هذا رده على حجة لمن ينكر رؤية الله يوم القيامة فيقول: "وهي حجة واهية وتصور مادي دنيوي فهم يتصورون أن الروح سوف تبصر بعين مادية في الآخرة وستكون لها حدقة وأجفان وستظل ملابسة للزمان والمكان المعروف في الدنيا . وهو أمر ينكره القرآن، فيقول عن النشأة الأخرى:

(وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ) أي إنه سوف ينشئنا نشأة مختلفة تماما عن كل ما نعلم ولا غرابة في أن يكون للروح بصر شامل يدرك اللامحدود وأن ترى الله في الآخرة" .

والحقيقة إنك لا تكاد تجد لهذا الرجل قاعدة ينطلق منها الحوار؛ فبينما تراه في أقصى الشرق لا تلبث أن تراه في أقصى الغرب تراه أمامك مسلما في أمر، فإذا بك ترى قفاه رافضا، ثم يلتفت إليك مترددا حائرا يستدل أحيانا بالآيات في غير مدلولها ويبتر حينا الآية بترا عن سياقها .

ودعونا نأخذ من حديثه السالف الطويل آخره. استدل بقوله تعالى: (وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ) على أن البعث يكون في نشأة مختلفة عن أجسادنا في الدنيا .

ولنقرأ الآية الكاملة: (نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلا تُصَدِّقُونَ، أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ، نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ، عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ، وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلا تَذَكَّرُونَ) ,

فهذه الآيات رد على منكري البعث بأنه قدر عليهم الموت وأنه قادر على أن يأتي بآخرين من جنسهم بعد مهلكهم، وأن يخلقهم هم في صور أخرى غير الصور التي كذبوا بالبعث وهم عليها صورا وأشكالا أخرى. قال الأستاذ أحمد محمد جمال: "أي ينشئهم خلقا آخر قردة مثلا، أو خنازير أو أي صنف من أصناف مخلوقاته فهو –تبارك وتعالى– يهدد المنكرين للبعث بأنه قادر على تبديل خلقتهم الإنسانية وإنشائهم في خلقة أخرى ويذكرهم بالخلقة الأولى . . . خلقتهم الطين أو خلقتهم من ماء مهين والذي بدأ الخلق يعيده من غير شك" .

وقال القاسمي: "قال الشهاب: والظاهر أن قوله) وَنُنْشِئَكُمْ﴾ المراد به إذا بدلناكم بغيركم، لا في الدار الآخرة كما توهم وهذا كقوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ

تفسيره الباطني

ومع أن الدكتور مصطفى يحذر من التفسير الباطني ويذمه ويذكر أمثلة من تفسير ميرزا حسين على الذي لقب نفسه بـ "بهاء الله"إلا أنه مع هذا يفسر القرآن أحيانا تفسيرا باطنيا .

فقال مثلا في تفسير قوله تعالى مخاطبا نبيه موسى، عليه السلام:)إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى(، قال الدكتور: "ويقول الله لموسى: فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ، فلا يمكن الوقوف في حضرة الله إلا بخلع النفس والجسد وخلع شواغل النفس وشواغل الجسد كشرط للوصول" ؟ ! .

وهو حين يقول هذا لا يجهل أنه تفسير باطني لبعض الصوفية؛ حيث كرر هذا التفسير في موضع آخر ودافع عنه فقال: "وفي هذا يفسر بعض المتصوفة كلام الله لموسى في القرآن: "فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى" إن المقصود بالنعلين هما النفس والجسد هوى النفس وملذات الجسد فلا لقاء بالله إلا بعد أن يخلع الإنسان النعلين: نفسه وجسده بالموت أو بالزهد والله يصورهما كنعلين لأنهما القدمان اللتان تخوض بهما الروح في عالم المادة وعن طريقهما نزلت من سماواتها إلى الأرض.

وقد يعترض معترض قائلا: وما الضرورة لصرف اللفظين عن معناهما

الظاهر والواقع أن هناك ضرورة؛ فالحضرة الربانية لا يكفي لدخولها خلع نعلين؛ وإنما التجرد الكامل هو شرطها دائما وهو أقل ما يليق بالحضرة الجلالية، ولا يتم التجرد إلا بخلع شواغل النفس والجسد . فالمعنى هنا وارد والتأويل له ضرورة، وهو لا يناقض المدلول الظاهر للألفاظ؛ ولهذا يبادر المتصوف بأن يخلع النعلين ليخطو أول خطوة في الوادي المقدس" .

ونحمد الله أن الدكتور لم يستند فيما قال إلى كتاب ولا إلى سنة ولا إلى لغة ولا إلى قول سلف وإنما إلى قول المتصوفة وفعل المتصوفة، فأراحنا من عناء الرد عليه.

ومن تفسيره الباطني أيضا تفسيره للشجرة التي أكل منها آدم -عليه السلام- في الجنة بأنها التلاقح الجنسي، وأنها رمز للجنس والموت، حيث قال: "وأنا أرى أنها رمز للجنس والموت الذين تلازما في قصة البيولوجيا حينما أخذت الكائنات الحية بطريقة التلاقح الجنسي لتكاثر فكتبت على نفسها طارئ الموت، ولم تكن الكائنات قبل ذلك تموت، بل تتجدد وتعود إلى الشباب بالانقسام الذاتي. كان التلاقح الجنسي هو الشجرة المحرمة التي أكلت منها الحياة فهوت من الخلود إلى العدم".

ومعلوم أن هذا التفسير صرف للفظ عن ظاهره من غير دليل فهو تفسير باطني.

ومن تفسيره الباطني تفسيره لهبوط آدم وحواء - عليهما السلام- إلى الأرض بعد أن ذاقا الشجرة بأن: "المقصود من الإهباط أنه هو الإهباط المعنوي من مقام الرضا إلى مقام المعصية".

هذه أمثلة من تفسيره الباطني الذي أنكره ووقع فيه في مواطن كثيرة من كتابه هذا.

صفات الله

والمؤلف يقع كثيرا في أسر الرغبة في التعبير المتحرر الذي لا يلتزم صاحبه العقيدة الصحيحة في جنب الله، ولم تهذب عبارته مجالي الدراسات الإسلامية، ولا يعرف الالتزام الذي يقتضيه مقام الحديث عن الله عز شأنه، فيورد عبارات وأوصافا بقدر ما تبتعد عن العقيدة معنى تلتصق بالعصرية لفظا، فقد غلب عليه الحرص على التجديد في العبارات والصفات غلبة أبعدته عن المنهج الحق.

لن أسترسل في هذا من غير أن أعلق بحديثي مثالا يجلو غامضه؛ بل أمثلة أولها قول الدكتور عن الله عز شأنه: "والله هو العقل الكلي المحيط"، ولا يخفى على أحد أن هذا وصف لم يصف الله به نفسه ولم يصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم؛ فمن أين جاء به أيا كان مصدره من سواهما فمردود؛ لأن عقيدة السلف أن لا يصفوا الله سبحانه وتعالى إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم؛ لأنه من الغيب وهما مصدر المؤمنين في معرفة الغيب وجلائه.

ومثالا آخر يشبه إدراك النملة لسليمان -عليه السلام- بإدراك سليمان -عليه السلام- لله سبحانه وتعالى فيقول: "وإدراك نملة لسليمان أمر ممكن مثل إدراك سليمان الله".

ومثالا ثالثا يقول: "ومن التسابيح السنسكريتية أن يتلو اليوجي في خشوع كلمة "رهيم رهام" آلاف المرات " وهي كلمات تقابل: رحيم.. رحمن، عندنا، وهي من أسماء الله بالسنسكريتية.

ومثالا رابعا وهو يرد على ميرزا حسين علي الذي ادعى النبوة من غير معجزة فيقول: "إنها اختلافات النبي الذي أراد أن يدخل منتدى الأنبياء بلا مؤهلات، ويتسلل إلى مائدة الخالدين دون أن يمتحن فأنكر المعجزة

والغيب حتى لا يطالبه أحد بأوراق اعتماده في السفارة الإلهية التي ادعاها"، وهو بهذه العبارة أيا كان قصده جاء بما هو ممجوج.

وبمناسبة الحديث عن الممجوج من حديثه الذي حشا به كتابه سخريته من الذي يدعو ربه أن يرزقه مائة جنيه ويرشده إلى الطريقة التي يحل بها مشكلته فقال: "أما الذي يقول: يا رب ارزقني مائة جنيه فهو

رجل يمزح مزاحا سخيفا؛ فهذه أمور يمكن أن يسعى إليها بأسبابها الدنيوية المعروفة وليس طريقها التصوف؟! وكشك سجاير على ناصية عماد الدين يحل المشكلة".

وملاحظة هامة أنه في تفسيره يذكر الله عز وجل ويذكر أنبيائه عليهم الصلاة والسلام فلا يسبح الله ولا يصلي على أنبيائه وليس هكذا أدبنا الإسلام.

تصوفه

وقد أخذ الدكتور من خرافات الصوفية نصيبا وافرا؛ فمن اعتقادات بعض الصوفية أن التوجيه إلى الله بالدعاء هو مشاركة لله في إرادته، وأنه طلب لما لم يرد الله أن يفعله ويشيد الدكتور في كتابه هذا ويثني كثيرا على هؤلاء الصوفية؛ فيصف عملهم هذا بالتجرد وبالأدب؟! فيقول: "والمتصوف متجرد وهو قد نفي المطلب الدنيوي من باله لأنه يريد مطلبا أعظم والمتصوف متأدب وهو يمرض؛ فلا يسأل الله الشفاء حياء وأدبا ويقول: كيف أجعل لنفسي إرادة إلى جانب إرادة الله فأسأله ما لم يفعل وأنا الذي لا أعلم ما ينفعني مما يضرني كيف يعترض الذي لا يعلم على الذي يعلم ومن يدريني أن مرضي وآلامي ليست الوسيلة إلى خلاصي، وهذه مبالغة غير مطلوبة من المسلم؛ فالله يحب منا أن نسأله؛ ولكن الصوفي من باب الخوف والأدب لا يطلب من الله إلا ما يطلبه الله منه فيقول كما قال النبي إبراهيم: (رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلاةِ،)

فهو يجعل من إرادة الله إرادته ومسعاه. حبا واحتراما لخالقه والحب هدف المتصوف الأسمى.

ليس لي في الجنان والنار حظ ... أنا لا ابتغي بحبي بديلا

والتناقض ظاهر في حديث الدكتور؛ فمع أنه يصفه بأنه "مبالغه غير مطلوبة من المسلم" إلا أنه يثني على الصوفية ويمجد طريقهم هذا؛ فكيف يثني على ما هو "غير مطلوب من المسلم"؟.

وتناقض آخر، حيث يعترف أن "الله يحب منا أن نسأله"، فكيف يكون الأدب والحياء في ترك ما يحب الله أن نفعله؛ بل إذا كان الله يحب أن نسأله فهو يريد أن نسأله لأنه سبحانه لا يحب ما لا يريد فإذا كانت إرادة الله أن نسأله فكيف يكون الأدب في إرادة غير إرادة الله؟! هذا إذا أردنا الجواب حسب منطقه، أما إذا أردنا الدليل الحق فكتاب الله وسنته مليئة بالأمر بالدعاء وأنه مخ العبادة؟!

وكثيرا ما يشيد ويثني على الصوفية؛ فيصفهم بأنهم أهل الحضرة وأن علمهم لدني، من لدن الله وليسوا كالفقهاء علمهم علي نقلي من الكتب، وأنهم أهل السر والقرب والشهود وأنهم الأولياء الصالحون حقا وأنهم الأتقياء الأخفياء، وأثنى عليهم في فصل "أسماء الله" ثناء كبيرا وعد الوصول إلى أرقى درجاتهم أشق من الصعود إلى القمر.

ورد عليه في هذا الأستاذ أحمد محمد جمال بقوله: "إنهم هم السخفاء حقا؛ لأنهم يزعمون لأنفسهم أنهم أنبياء يتلقون علمهم اللدني من الله مباشرة، وأنهم لا يحتاجون إلى القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم اللذين فيهما علم العقيدة وعلم الشريعة ألا إنهم هم الجهلاء والسفهاء. ولكن لا يشعرون".

الذي يظهر لي أن الدكتور مصطفى محمود وهو في طريق أوبته وتوبته كان لا يزال متأرجحا يمنة ويسرة يبحث عن المكان الذي يستقر فيه؛ ولذا برزت ظاهرة في تفسيره أكدها كل من كتب عنه فيما قرأت ظاهرة التناقض ولو عدت لما كتبت عنه في الصفحات السابقة لوجدت بعضا منها، وإن دل هذا على

شيء، فإنه يدل على أن فكره كان لا يزال يبحث عن الحقيقة التي فقدها فيحسبها حينا هناك فيقررها ويحسبها حينا هناك فيقررها، وقد يكون مخطئًا في الحالتين؛

ونحن لا ننكر أن الدكتور مصطفى محمود رحمه الله كان حريصا على صوغ المفاهيم الإسلامية في عبارات ومعان حديثه تقرب إلى الأذهان لكن هذا الهدف لا يبرر له خوض غمار التفسير من غير سلاح، تماما كالشخص الجاهل في الطب الذي ترتعد جوانبه إشفاقا وعطفا على المريض فيصف له دواءا هو أجهل الناس به؛ فليست شفقته ونصحه بمبرر كاف لوصف الدواء والعلاج.

أما أسلوب العصر والعصرية الحديثة فقد جنت على الأمة الإسلامية جناية كبيرة؛ فقد اتخذها دثارا كل من أراد أن يغير في الدين ويخل فيه ما ليس منه! ! فقطع يد السارق وتعدد الزوجات والربا ورجم الزاني المحصن وجلد شارب الخمر. . و. . و . . . إلخ، كلها أمور لا تناسب العصر الحديث؛ فلتغير ولتبدل فلا تقطع يد السارق حتى تتعدد سرقاته ويقيد تعدد الزوجات بشروط ثقيلة لا يستطيعها أحد، بل ليختصر الأمر فيمنع التعدد، أما الربا فالمراد به الربا الفاحش؟ ! أما رجم الزاني المحصن فلم يرد في الكتاب؟ ! كلها أمور بزعمهم تتنافى مع العصر الحديث.

وبهذا يكون هذا الأسلوب مطية يركبها الناصح الجاهل والملحد الخبيث، وهو أمر ما زالت الأمة الإسلامية تعاني منه، وقد صرحت بهذا المستشرقة الأمريكية مريم جميلة؛ حيث قالت: "إن البلاد الإسلامية قد وقعت فريسة مصطلحات خاطئة ومنها مصطلح العصرية وقد جنى هذا المصطلح على الإسلام جناية كبرى".

رابعا

الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)

التفسير البياني للقرآن الكريم

عائشة محمد علي عبد الرحمن المعروفة ببنت الشاطئ ،1913 – 1998 م ، مُفكرة وكاتبة مصرية، وأستاذة جامعية وباحثة، وهي أول امرأة تُحاضر بالأزهر الشريف، ومن أوائل من اشتغلن بالصحافة في مصر وبالُخصوص في جريدة الأهرام، وهي كذلك أول امرأة عربية تنال جائزة الملك فيصل العالمية في اللغة العربية والأدب سنة 1994.

نشأتها

ولدت في مدينة دمياط بشمال دلتا مصر، في أوائل شهر نوفمبر عام 1913م هي ابنة لعالم أزهري، حيث كان والدها مُدرسا بالمعهد الديني بدمياط، وهي أيضاً حفيدة لأجداد من علماء الأزهر فقد كان جدها لأمها شيخا بالأزهر الشريف. تلقت تعليمها الأولي في كُتّاب القرية، حيث حفظت القرأن الكريم المبارك كاملا، ثم أرادت بعدها الالتحاق بالمدرسة عندما كانت في السابعة من العمر، لكن والدها رفض ذلك، حيث كان من عادة الأسرة رفض خروج البنات من المنزل والذهاب إلى المدرسة. تلقت عائشة عبد الرحمن بدلا عن ذلك تعليمها بالمنزل، وقد بدأ يظهر تفوقها ونبوغها في تلك المرحلة عندما كانت تتقدم للامتحان فتتفوق على قريناتها بالرغم من أنها كانت تدرس بالمنزل.

دراستها

حصلت على شهادة الكفاءة للمعلمات عام 1929 وقد كان ترتيبها الأولى على القطر المصري، ثم حصلت على الشهادة الثانوية بعدها التحقت بجامعة القاهرة لتتخرج في كلية الآداب قسم اللغة العربية 1939 م وكان ذلك بمساعدة أمها فأبوها كان يأبى ذهابها للجامعة، وقد ألّفت كتابا بعنوان الريف المصري في عامها الثاني بالجامعة، ثم نالت الماجستير بمرتبة الشرف الأولى عام 1941 م.

تزوجت أستاذها بالجامعة الأستاذ أمين الخولي صاحب الصالون الأدبي والفكري الشهير بمدرسة الأمناء، وأنجبت منه ثلاثة أبناء وهي واصلت مسيرتها العلمية حتى نالت رسالة الدكتوراه عام 1950م وناقشها عميد الأدب العربي د. طه حسين.

مناصبها

كانت بنت الشاطئ كاتبة ومفكرة وأستاذة وباحثة ونموذجًا للمرأة المسلمة التي حررت نفسها بنفسها بالإسلام، فمن طفلة صغيرة على شاطئ النيل في دمياط إلى أستاذ للتفسير والدراسات العليا في كلية الشريعة بجامعة القرويين في المغرب، وأستاذ كرسي اللغة العربية وآدابها في جامعة عين شمس بمصر، وأستاذ زائر لجامعات أم درمان 1967م والخرطوم، والجزائر 1968م، وبيروت 1972م، وجامعة الإمارات 1981م وكلية التربية للبنات في الرياض 1983م.

تدرجت في المناصب الأكاديمية إلى أن أصبحت أستاذاً للتفسير والدراسات العليا بكلية الشريعة بجامعة القرويين بالمغرب، حيث قامت بالتدريس هناك ما يقارب العشرين عامًا. ساهمت في تخريج أجيال من العلماء والمفكرين من تسع دول عربية قامت بالتدريس بها، قد خرجت كذلك مبكرًا بفكرها وقلمها إلى المجال العام؛ وبدأت النشر منذ كان سنها 18 سنة في مجلة النهضة النسائية، وبعدها بعامين بدأت الكتابة

في جريدة الأهرام فكانت ثاني امرأة تكتب بها بعد الأديبة مي زيادة، فكان لها مقال طويل أسبوعي، وكان آخر مقالاتها ما نشر بالأهرام يوم 26 نوفمبر 1998 . وكان لها مواقف فكرية شهيرة، واتخذت مواقف حاسمة دفاعًا عن الإسلام، فخلّفت وراءها سجلاً مشرفًا من السجالات الفكرية التي خاضتها بقوة؛ وكان أبرزها موقفها ضد التفسير العصري للقرآن الكريم ذودًا عن التراث، ودعمها لتعليم المرأة واحترامها بمنطق إسلامي وحجة فقهية أصولية دون طنطنة نسوية، وموقفها الشهير من البهائية وكتابتها عن علاقة البهائية بالصهيونية العالمية.

مؤلفاتها

بدأت عائشة عبد الرحمن الكتابة منذ عمر 18 عاما في مجلة النهضة النسائية ثم جريدة الأهرام فكانت ثاني امرأة تكتب بها بعد الأديبة مي زيادة. كان لها مقال أسبوعي، وكان آخر مقالاتها ما نشر بالأهرام يوم 26 نوفمبر 1998.

تركت بنت الشاطئ وراءها أكثر من أربعين كتاباً في الدراسات الفقهية والإسلامية والأدبية والتاريخية، وأبرز مؤلفاتها هي:

- التفسير البياني للقرآن الكريم.
- القرآن وقضايا الإنسان.
- تراجم سيدات بيت النبوة.
- الشخصية الإسلامية: دراسة قرآنية.

كذا تحقيق الكثير من النصوص والوثائق والمخطوطات، ولها دراسات لغوية وأدبية وتاريخية أبرزها:

- نص رسالة الغفران للمعري.

الحياة الإنسانية عند أبي العلاء: لم خلقنا؟ وكيف نحيا؟ وإلى أين المصير؟

- الخنساء الشاعرة العربية الأولى.
- مقدمة في المنهج، وقيم جديدة للأدب العربي.
- تحقيق رسالة الصاهل والشاحج

ولها أعمال أدبية وروائية أشهرها:

- على الجسر.. سيرة ذاتية، سجلت فيه طرفا من سيرتها الذاتية، وكتبته بعد وفاة زوجها أمين الخولي بأسلوبها الأدبي.
- كتاب «بطلة كربلاء»، وهو عن السيدة زينب بنت علي بن أبي طالب، وما عانته في واقعة عاشوراء في سنة 61 بعد الهجرة، ومقتل أخيها الحسين بن علي بن أبي طالب، والأسر الذي تعرضت له بعد ذلك.

ومن مؤلفاتها:

- بنات النبي
- سكينة بنت الحسين.

- مع المصطفى، مقال في الإنسان.

- نساء النبي.

- أم الرسول محمد . .آمنة بنت وهب.

- أعداء البشر.

- أرض المعجزات. .رحلة في جزيرة العرب.

لقب بنت الشاطئ

كانت عائشة عبد الرحمن تحب أن تكتب مقالاتها باسم مستعار؛ فاختارت لقب بنت الشاطئ لأنه كان ينتمي إلى حياتها الأولى على شواطئ دمياط والتي ولدت بها، حتى توثق العلاقة بينها وبين القراء وبين مقالاتها والتي كانت تكتبها في جريدة الأهرام وخوفاً من إثارة حفيظة والدها كانت توقع باسم بنت الشاطئ أي شاطئ دمياط الذي عشقته في طفولتها .

جوائزها

حصلت الدكتورة عائشة على الكثير من الجوائز منها جائزة الدولة التقديرية في الآداب في مصر عام 1978 م، وجائزة الحكومة المصرية في الدراسات الاجتماعية، والريف المصري عام 1956م، ووسام الكفاءة الفكرية من المملكة المغربية، وجائزة الأدب من الكويت عام 1988 م، وفازت أيضا بجائزة الملك فيصل للأدب العربي مناصفة مع الدكتورة وداد القاضي عام 1994 م. كما منحتها العديد من المؤسسات الإسلامية عضوية لم تمنحها لغيرها من النساء مثل مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، والمجالس القومية

المتخصصة، وأيضاً أَطلق اسمها علي الكثير من المدارس وقاعات المحاضرات في العديد من الدول

العربية.

وفاتها

توفيت عائشة عبد الرحمن عن عمر يناهز 86 بسكتة قلبية في يوم الثلاثاء 11 شعبان 1419 هـ الموافق

أول ديسمبر 1998م.

التفسير البياني للقرآن الكريم

منهج الدكتورة عائشة عبد الرحمان -بنت الشاطئ- من خلال كتابها "التفسير البياني "

البيان لغة :

قال ابن فارس: الباء والياء والنون أصل واحد وهو بعد الشيء وانكشافه، وللبيان في المعاجم عدة معاني، مردها عند التأمل إلى الفصاحة واللسان، وأصله الكشف والظهور والتعمق في النطق.

والبيان في الاصطلاح:

يرى البلاغيون أن البيان علم قائم بذاته، فهو كما عرفه القزويني: "علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه، والبيان كما يقول الجاحظ لم يكن أوفر حظا من الضبط في الفهم من البلاغة، حيث يقوم بالتفريق بينهما، فاعتبر البيان قاصرا على درجة البلاغة لأن البلاغة كشف وإبلاغ، ويتضح ذلك من خلال قوله:

"والبيان اسم جامع لكل شيء . . . . وإن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذاك هو البيان في ذلك الموضع" .

فليست العبرة في البيان الإطلاع على اللغة، وعلى مفردات اللغة وغريبها وشواذها، بل العبرة هو كيفية إيصال معنى هذه المفردات إلى الناس، وهذا ما يؤكد عليه المنفلوطي في قوله:

"ليس البيان ميدانا يتبارى فيه اللغويون والحفاظ أيهم أكثر مادة في اللغة وأوسع اطلاعا على مفرداتها وتراكيبها وأقدر على استظهار نوادرها وشواذها ومترادفها ، فتلك أشياء خارجة عن موضوع البيان وجوهره، أما البيان فهو تصوير المعنى القائم في النفس تصويرا صادقا، يمثل في ذهن السامع كأنه يراه ويلمسه لا يزيد على ذلك شيئًا" .

فالبيان إذن بمفهومه الواسع، هو المنطق الفصيح الموضح للمعنى توضيحا يجعل السامع يفضي إلى الحقيقة بسهولة، وهذا هو المعنى الأسمى للبيان.

والسؤال المطروح: هل يمكن اعتبار الإشارة والعلامة والحال عناصر تندرج تحت البيان أم لا؟

قال الباقلاني (أما حسن البيان، فالبيان على أربعة أقسام: كلام وحال وإشارة وعلامة، ويقع التفاضل في البيان، ولذلك قال الله تعالى: الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) سورة الرحمن 1-4

أما لفظ البيان فقد تكرر في القرآن ثلاث مرات:

1 قال تعالى: هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ. سورة آل عمران 33

2 قال تعالى: خَلَقَ الْإِنسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ. سورة الرحمن 1-4

3 قال تعالى: ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ. سورة القيامة الآية 19

والبيان عند اللغويين يدل على الانكشاف والوضوح، وأطلقوه على الفصاحة والألسن، وقالوا: فلان أبين

من فلان، أي أفصح منه وأوضح بيانا ، ولكن إطلاق البيان على الفصاحة والألسن ليس هو الأصل في الاستعمال، وإنما أطلق عليهما لما فيهما من الاقتدار على الكشف والإبانة على المعاني والخواطر الكامنة في النفس.

والبيان من العلوم التي نشأت بتأثير الدين، حيث كان له دخل واضح في نشأتها وتطورها وتنوع مباحثها ، قال أحمد بدوي: "وكان البيان العربي من أهم ما اعتمد عليه في خدمة العقيدة الإسلامية، لأنه يعمل على إبراز ما في القرآن الكريم، وهو كتاب العقيدة الأكبر، وآيتها المعجزة في وجوه الجمال التي يمتاز بها ، ويبين سر الإعجاز الذي به يمتاز كلام الله عن كلام البشر، سواء من ناحية مقاصده أو من ناحية أساليبه من حيث تأديتها والعبارة عنها" . وأسلوب القرآن معجز، وإنه ليس من تأليف الرسول صلى الله عليه وسلم كما يدعي أعداء الإسلام، وإنه نزل بلسان عربي مبين، قالت الدكتورة عائشة بنت الشاطئ: "وقد شغلتني قضية الإعجاز البياني دون أن أتجه إليه قصدا ، فأثناء انشغالي بالتفسير البياني والدراسات القرآنية، تجلى لي من أسراره الباهرة ما لفتني إلى موقف العرب من المعجزة القرآنية في عصر المبعث، ووجهني إلى محاولة منهجية في فهم عجزهم عن الإتيان بسورة من مثله، وقد تحداهم والعربية لغته ولغتهم والبيان طوع ألسنتهم، وهم بلا ريب قد أدركوا من أسرار إعجاز البيان ما أيأسهم من محاولة الإتيان بلفظ يقوم مقام اللفظ فيه، أو أن يأتوا بآية على غير الوجه الذي جاءت به في البيانالمعجز" .

ولهذه الأسباب اتسعت دائرة الدراسات البيانية، لأن معرفة هذا العلم تعد ضرورة لأهل الشريعة، لأن مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين، غير أن هؤلاء على الرغم من كونهم أهل فصاحة وبلاغة وبيان فإنهم بحكم الظرفية التي وجدوا فيها والتي لم تكن تحتاج إلى المحسنات البديعية وغيرها ، وعرف البيان تطورا في العصور التي جاءت بعدهم، يقول ابن خلدون:

"إن علم البيان حادث في الملة، ومعناه أن تنظيم البحث في الأدب والكلام في عناصره وما يسمو به وما ينحط كان جهدا جديدا لا عهد للعرب به في جاهليتهم ولا في العصر الإسلامي، لأن البيان كان من العلوم التي تولى غرسها المسلمون في سبيل فهم كتابهم والدفاع عنه، وكان نماؤه بعد ذلك – وتشبعت مباحثه بتأثير الدين".

ويمكن القول بأن التفسير البياني على الخصوص، والإعجاز البياني على العموم نشأ في ظل الصراعات المذهبية والخصومات الكلامية منذ القرن الثالث الهجري.

والتفسير البياني للدكتورة عائشة بنت الشاطئ لا يخدم مذهبا غير كتاب الله، وكيف لا يتسنى لها هذا والإعجاز البياني في علوم القرآن يأخذ منها الوقت الطويل، سواء في الجامعات أو في الندوات والمؤتمرات، بالإضافة إلى أنها اعتادت سماعه من القرآن الكريم منذ صغرها، قالت الدكتورة عائشة:

"ذلك أنني نشأت في بيت علم ودين ألفت منذ الصغر أن أصغي بكل وجدان إلى هذا القرآن في تأثر وخشوع، لكني لم أع بيانه حق الوعي إلا بعد تخصصي في دراسة النصوص واتصالي باللغة العربية، فكنت كلما ازددت تعمقا في الدرس وفهما للعربية وقفت مبهورة أمام جلال هذا النص المحكم".

إن الدكتورة عائشة بنت الشاطئ تحرص في محاولتها هذه على أن تخلص للغة النص القرآني وتفهمه من روح العربية مستأنسة من كل لفظ، وفي كل حركة ونبرة بالأسلوب القرآني نفسه محتكمة إليه وحده – عندما يعظم الخلاف – على هدي التتبع الدقيق لمعجم ألفاظه مع التدبر الواعي لدلالة سياقه والإصغاء المتأمل إلى إيحاء التعبير في البيان المعجز. إن دراسة بنت الشاطئ واشتغالها بالتفسير كان غاية إخبار عن محاولتها التي تتماشى مع مضمونها بمذهب السلف، والدكتورة لم تكن مجددة سوى على مستوى

المنهج تبعا لتطور المعارف والأساليب وطرق البحث العلمي حيث تقول: "فالقرآن هو مناط الوحدة الذوقية والوجدانية لمختلف الشعوب التي اتخذت العربية لسانا لها، ومهما تتعدد لهجاتها المحلية وتختلف أمزجتها وتتباين أساليبها الخاصة في الفن القولي يبقى القرآن الكريم في نقاء أصالته، كتابها القيم الذي تلتقي عنده هذه الشعوب العربية على اختلاف لهجاتها وأفكارها وتفاوت تأثرها بالعوامل الإقليمية" .

إن تفسير الدكتورة عائشة بنت الشاطئ الذي يحمل عنوان "التفسير البياني للقرآن الكريم" يقع في جزئين، ظهرت الطبعة الأولى سنة (1962) إلى جانب مؤلفات أخرى نالت بها الدكتورة أستاذ كرسي للغة العربية وآدابها بجامعة عين شمس.

جاء هذا الكتاب كثمرة لجهود مشترك بين عائشة عبد الرحمان وأستاذها الخولي، لقد سطرت الدكتورة لكتابها أهدافا، في مقدمتها خدمة كتاب العربية الأكبر، وإبراز أسراره البيانية المعجزة عبر دراسة منهجية بعيدة عن شطط التأويلات، على أن تأتي بعده مجموعة أغراض أخرى لا تقل أهمية عنه وإنما تخدم الغرض الرئيسي، وهو أن الدراسة المنهجية لنص القرآن يجب أن تحظى بالأولية. فالمشتغلون باستنباط الأحكام والتماس المقاصد لا مفر لهم من التفقه في أسلوب القرآن والاهتداء إلى أسراره البيانية التي تعين على إدراك دلالته، إذ هم أرادوا فعلا بلوغ تلك المقاصد، وليس معنى هذا أن الذين اشتغلوا بالمقاصد قبل عصرنا لم يكونوا منهجيين وفي منأى عن فهم القرآن، ولكنها الدعوة إلى التجديد وفق معطيات العصر والتماس الأحكام التي تتماشى مع روح الدين الإسلامي إيمانا بقوانين الحياة وسنن التطور.

فالتفسير البياني للدكتورة عائشة بنت الشاطئ يعد محاولة لدراسة منهجية للقرآن الكريم في جو إعجازه البياني، تقوم على فهم القرآن وفق منهج استقرائي، لهذا نجدها تقول في مقدمة كتابها: "وما أعرضه هنا

ليس إلا محاولة في هذا التفسير البياني للمعجزة الخالدة، حرصت فيها ما استطعت على أن أخلص لفهم النص القرآني فهما مستشفا من روح العربية ومزاجها مستأنسة في لفظ بل في كل حركة ونظرة بأسلوب القرآن نفسه، ومحتكمة إليه وحده، عندما يشتجر الخلاف، على هدي التتبع الدقيق لمعجم ألفاظه والتدبر الواعي لدلالة سياقه والإصغاء المتأمل إلى إيحاء التعبير في بيان معجز" .

اختارت الدكتورة لهذه الغايات سورا قصارا، أغلبها من السور المكية، ملاحظة فيها وحدة الموضوع، حيث العناية بالدعوة الإسلامية في مراحلها الأولى وتثبيت أصولها الكبرى.

وتنبغي الإشارة إلى أنه على الرغم من طول المدة الفاصلة بين صدور الجزء الأول والثاني من الكتاب، فإن هذا الأخير مشى على نفس الضوابط التي حددت في الأول. تقول الدكتورة عن الجزء الثاني من كتابها: "والمنهج المتبع هنا، هو الذي خضعت له فيما قدمت من قبل بضوابطه الصارمة، التي تأخذنا باستقراء اللفظ القرآني في كل مواضع وروده للوصول إلى دلالته، وعرض الظاهرة الأسلوبية على نظائرها في الكتاب المحكم، وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة، ثم سياقها العام في المصحف كله التماسا لسرها البياني" ! .

أما أسلوب تفسيرها الناتج عن الازدواجية في شخصيتها التي تتوزع بين الشخصية الأدبية والدينية. ونتيجة لذلك يصعب دراسة خصائصها الأسلوبية، هل تدرس داخل مؤلفاتها الأدبية أم مؤلفاتها العلمية الدينية بمعزل عن الجانب الأدبي، والواقع أنه لا مفر لنا من هذا الأخير، وتبقى الإطلالة مهمة على إنتاجاتها الأدبية، لأن مؤلفاتها – ولا سيما الروايات والقصص – هي تصوير لحياتها الصوفية.

وأدب بنت الشاطئ يتميز بنغمة حزينة، وذلك راجع إلى مجموعة عوامل، منها على الخصوص فقدان الأم في سن مبكرة كما يعطي أدبها صورة الأنثى في مختلف صورها، فهي ابنة بيئتها، فانعكس ذلك على

أسلوبها بشكل قوي، يضاف إلى هذه الأحداث عامل أهم منها، وهو حفظ القرآن في سن مبكرة والاشتغال به.

كل هذه العوامل دفعت بنت الشاطئ إلى أن تضاعف من مجهوداتها، فكتبت تفسيرها بمنهجية جديدة تلتمس من خلالها تحريره من التأويلات التي تقف حاجزا أمام يقظة فكرية، فوضعت حدودا لمن أراد الاشتغال بهذا العلم، وفرقت بين الفهم الذي لا يعذر منه أي قارئ للقرآن وبين التأويل الذي لا يتقدم إليه إلا من هضم علوم التفسير فتقول: "يبدو أننا في حاجة إلى أن نضع الحدود الفاصلة بين ما يباح وما لا يباح من تأويل كلمات الله في كتاب الإسلام، بين حق كل إنسان في أن يفهم القرآن لنفسه وبين حرمة تفسيره للناس لا نبيحه لغير ذوي الدراية به". ثم تسترسل قائلة: "إن التفسير يقدم للناس فهم المفسر للنص القرآني، وغير متصور أن يتصدى لتفسير أي نص من لا دراية له بأسرار لغته ودلالته، وهذا من المسلمات البديهية في النصوص بوجه عام يفهمها من شاء كيفما شاء، ولكن تفسيرها للناس والفتيا بها مقصور على ذوي الفقه به والاختصاص".

وذكرت المؤلفة في تفسيرها أقوال كل من ابن قيم الجوزية والحاكم النيسابوري والطبري والزمخشري والشيخ محمد عبده في مسألة تقديم الضحى على الليل أثناء تفسيرها لسورة الضحى، وكما تعرضت أيضا لاختلافهم في لفظة (سجى)، فمنهم من ذكر أنه الليل كله، وهو أيضا ساعة من ساعات النهار، وهو صدر النهار، فعمدت إلى استعمال المألوف للغة في لفظة الضحى حيث تقول:

"اللغة قد عرفت الضحى وقتا بعينه، وبه سميت صلاة الضحى لوقعها فيه" كما اعتمدت على المعاجم اللغوية حيث يقال: ضحى فلان غنمه إذا رعاها وقت الضحى، وضحى بالشاة ذبحها يوم النحر، وهي أيضا الأضحية.

كما ردت الدكتورة أقوال كل من الزمخشري والحاكم وأبي بكر الرازي بخصوص تأويلاتهم وبحثهم عن السبب في القسم بالضحى، حيث ذهب بعضهم إلى أن السبب كون الضحى يوازي الليل كله من حيث هو ساعة من النهار، فكذلك كان محمد صلى الله عليه وسلم يوازي جميع الأنبياء أو كما هو الحال عند تأويلات الإشاريين بأن الضحى وجه محمد صلى الله عليه وسلم، والليل شعره، أو الضحى هم ذكور أهل بيته، والليل إناثه، إلى غيرها من التأويلات، ولكن الدكتورة تبعد كل هذه الأقوال التي لا يرضاها البيان القرآني ولا تقبلها العربية إذ تقول: "القسم بالضحى والليل إذا سجى، هنا بيان لصورة حسية وواقع مشهود، يمهد لموقف مماثل غير حسي ولا مشهود هو فتور الوحي بعد إشراقه وتجليه".

وذهب الزمخشري إلى تأويل آخر إذ يقول: "أقسم بالضحى لأنها الساعة التي كلم فيها موسى عليه السلام، وكانت موعدا لمعارضة السحرة".

وردت الدكتورة هذا القول أيضا معتمدة على ترتيب النزول بحيث يستبعد أن يكون الوحي قد خاطب النبي صلى الله عليه وسلم في آية الضحى بما تفسره آيات نزلت بعدها بزمن طويل من نزول الأولى، وهذا منطقي، خصوصا وأن الزمخشري لم يعتمد على حديث ولا على تناسب وإنما هو تأويل مفترض فقط.

وتعرضت الدكتورة أيضا لأقوال المفسرين، فيما يخص تأويلاتهم في تحديد مدة إبطاء الوحي في سورة الضحى حيث حددها كل من الرازي والحاكم في اثني عشر يوما، أو خمسة عشر أو خمسة وعشرين أو أربعين، وهذا اضطراب في تحديد المدة، فردت عائشة هذه الأقوال فقالت: "إذ يغنينا عن مثل هذا سكوت القرآن نفسه في تحديد فترة الوحي باليوم أو بالشهر ولو كان البيان القرآني يرى حاجة إلى هذا التحديد ليزيد في اليقين النفسي لما أمسك عن ذلك التحديد". وهذا صحيح لأن العبرة ليست في ذكر سبب الإبطاء وتحديد مدته بقدر ما هي في جوهر الموقف دون الالتفات إلى جزئياته وتفاصيله.

هذا نموذج لأمثلة قليلة من أقوال المفسرين أبانت عن خصائص التفسير البياني وكشفت هشاشة بعض التأويلات التي لا تستند على دليل ديني أو لغوي.

إن طريقة بنت الشاطئ في نقد الأقوال هي استحضار اللفظة والتماس الدلالة اللغوية الأصيلة في مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية لهذه اللفظة، ثم تخلص الدلالة القرآنية باستقراء كل ما في القرآن من صيغ اللفظ، دراسة سياقها الخاص في الآية أو السورة، وبعد ذلك تعرض أقوال المفسرين في اللفظة، وتقبل منها ما يقبله النص، متحاشية ما أقحم في كتب التفسير من مدسوس الإسرائليات وشوائب الأهواء المذهبية وبدع التأويل، محتكمة في الأخير إلى الكتاب المبين المحكم في التوجيه الإعرابي والأسرار البيانية.

أما فيما يخص أسباب النزول: فالمؤلفة تذكر جميع المرويات كأسباب لنزول الآية من غير ترجيح، مستأنسة بها من حيث هي قرائن نزول الآية، سالكة فيها مسلك القاعدة الأصولية المعروفة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

كما اعتمدت الدكتورة على علم المناسبة وهذا ما صرحت به في كتابها: "والأصل في منهج هذا التفسير – كما تلقيته عن أستاذي – هو التناول الموضوعي الذي يفرغ لدراسة الموضوع الواحد فيه، فيجمع كل ما في القرآن منه ويهتدي بمألوف استعماله للألفاظ والأساليب، بعد تحديد الدلالة اللغوية لكل ذلك وهو منهج يختلف والطريقة المعروفة في تفسير القرآن سورة سورة، يؤخذ اللفظ أو الآية فيه متقطعا من سياقه العام في القرآن كله، مما لا سبيل معه إلى الاهتداء إلى الدلالة القرآنية لألفاظه، أو لمح ظواهره الأسلوبية وخصائصه البيانية".

واضح من خلال النص أن الدكتورة ترفض النظرة التجزيئية لألفاظ القرآن، وتؤكد أن ألفاظه بينة محكمة متناسبة المعاني والمطالع والمقاطع.

وقبل أن أعطي أمثلة من الكتاب الخاصة بالتناسب، أرى من الواجب تحديد هذا العلم والتأليف فيه.

والمتتبع لتاريخ إعجاز القرآن يلاحظ أن البحث فيه سار في اتجاهين: اتجاه ينتصر للمعاني والتراكيب وخصائصها، وبأحوال الإسناد التي تختلف تبعا لمقتضياته، ويرى أن تركيب المعاني في النطق ما هو إلا صورة لتركيب المعاني في النفس، ويمثل هذا الاتجاه علماء الأشاعرة، في حين ينتصر الاتجاه الثاني للألفاظ ويعنى بصياغتها وحسن اختيارها، اعتقادا منه أن بلاغة القرآن تكمن في هذا الجانب ويمثل هذا الاتجاه علماء المعتزلة.

نشأ البحث في إعجاز القرآن وترعرع في جو الخلاف والخصومة العنيفة حول قضية اللفظ والمعنى، فكانت هذه النظرة التجزيئية سببا في إغفال جانب هام من بلاغة القرآن هو وحدة البناء التي تجعل السورة محكمة متناسبة من حيث المعاني والمباني، فالتناسب لم يحظ باهتمام العلماء في ظل هذه الخصومات وإن وردت إشارات نادرة في تفسيراتهم ومؤلفاتهم، من أمثال فخر الدين الرازي وابن عربي.

قال بدر الدين الزركشي: "وقد قل اعتماد المفسرين بهذا العلم لدقته".

وإن كان علم المناسبة قد ظهر منذ أوائل القرن الرابع الهجري، حيث كان أول من عمل على نشره ببغداد أبو بكر النيسابوري المتوفى سنة 324هـ.

ولكن التأليف فيه لم يظهر إلا في أواخر القرن الثامن، حيث ألف ابن الزبير الغرناطي المتوفى سنة 807هـ كتابه المسمى: "البرهان في ترتيب سور القرآن"، وألف بعده برهان الدين البقاعي كتابا سماه "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور"، وهناك مؤلفات في هذا العلم لجلال الدين السيوطي وهي:

1- "الأصالة والتنزيل".

2- "تناسق الدرر في تناسب السور".

3- "مرصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع".

هذه المؤلفات المعدودة تشهد على قلة التأليف في هذا النوع من علوم القرآن.

ومن الغريب أن علماء الإعجاز الذين يهتمون ببلاغته لم يولوا لهذا العلم ما يستحق من العناية مع أن شطرا كبيرا من نظمه وبلاغته إنما هو في التحام أجزائه وتناسب معانيه.

إن مصطلح التناسب – مصطلحا بلاغيا – يحمل الدلالة على حسن العلاقة القائمة بين الأجزاء والعناصر التي يتألف منها المقطع من الكلام أو السورة.

ووصف القرآن بأنه أحسن الحديث يشير إلى أن بلاغته لا تنحصر فقط في تناسب معانيه بل تشمل مبانيه وألفاظه وتركيب الأصوات فيه.

لهذا رفضت الدكتورة عائشة التفسير الذي يتناول القرآن سورة سورة، ويبقى اللفظ متقطعا من سياقه العام، وما اختيارها لسور قصار إلا دليل على اعتمادها على هذا العلم:

"من الملاحظ البيانية في هذه السور، أن آياتها قصار وهذا القصر ملحوظ فيه القوة والجزم، بما يلقى في نفس السامع من جدية الموقف الحاسم وخطره، بحيث لا يحتمل الإطالة والتأني".

وهذه السور هي الذاريات، التكوير، الانفطار، الانشقاق، الغاشية، والقارعة، التكاثر، العاديات، الفجر، النازعات، النبأ، المرسلات، القيامة، الحاقة، الواقعة، وغيرها.

وبذلك تؤكد الدكتورة عائشة على ربط السور وتناسبها من حيث الموضوع الذي تعرض له انطلاقا من تناسب المعاني، هذا الترابط يتضح أكثر من خلال تناولها لآية سورة العصر (إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ) حيث تقرر أن هذه السورة مسؤولية الإنسان الاجتماعية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وربطت هذه السورة بآيات أخرى كمثل قوله تعالى (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ) وكقوله تعالى (الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) ثم تعرض إلى مقابلة هذه الآيات مع سور أخرى كقوله (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ. كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ) وقوله تعالى (يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُواْ اللّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) وبعد أن تنتهي من ذكر هذه المقابلة تقف منوهة بهذه الشريعة قائلة: "هيهات لشريعة وضعية أن ترقى بالإنسان إلى مثل هذا المستوى من تحمل مسؤوليته الاجتماعية التي يجعلها مناط الخير والإيمان وعاصما من الخسران والهلاك" وهنا يتضح أكثر رفضها لذلك التفسير المتقطع واهتمت بوحدة الموضوع.

أما أسلوب كتابها "التفسير البياني" فهو أسلوب يغلب طابع اليسر والسهولة واللين والوضوح وعدم الأخذ فيما سكت عنه القرآن من تلك التأويلات المذهبية، سالكة في ذلك مسلك السلف الصالح، وهذا ما صرحت به في كتابها: "وهذا هو مجال المحاولة التي أقدمها اليوم في فهم إعجاز القرآن البياني لا أجحد بها جهود السلف الصالح في خدمة كتاب الإسلام تفسيرا وإعرابا وبلاغة، وقد زودتني بمعالم هادية على الطريق الذي سرت فيه من حيث انتهت جهودهم" .

أما المصادر التي اعتمدت عليها الدكتورة عائشة عبد الرحمان في تفسيرها فهي كما يلي:

مصادر التفسير

- جامع البيان لابن جرير الطبري المتوفى سنة 310 هـ

- مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي المتوفى سنة 606 هـ

- تفسير غرائب القرآن لنظام الدين النيسابوري على هامش الطبري.

- الكشاف للزمخشري المتوفى سنة 538هـ.

- تفسير جزء عم للإمام محمد عبده المتوفى سنة 1323ه.

- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور لبرهان الدين البقاعي.

- مجمع البيان للطبرسي

- تفسير الجلالين لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى وجلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي.

- التبيان في أقسام القرآن لابن قيام الجوزية.

علوم القرآن

- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي.

- الإعجاز القرآني للجرجاني.

- التيسير لأبي عمرو الداني.

مصادر السنة

- صحيح البخاري المتوفى سنة 256 هـ.

- صحيح مسلم المتوفى سنة 197 هـ

- موطأ الإمام مالك المتوفى سنة 297 هـ.

- سنن ابن ماجه المتوفى سنة 275هـ.

مصادر السيرة النبوية

- السيرة النبوية لابن إسحاق المتوفى سنة 151 هـ.

- سيرة ابن هشام.

- عيون الأثر لابن سيد الناس المتوفى سنة 734 هـ.

معاجم اللغة والنحو

- المفردات للراغب الأصفهاني.

- معاني القرآن للفراء .

- الجمل الكبرى للزجاج.

- مغنى اللبيب لابن هشام.

- الفروق لأبي هلال.

- لسان العرب لابن منظور .

- الصحاح للجوهري.

- القاموس المحيط للفيروزآبادي.

- أساس البلاغة للزمخشري.

إسلاميات

– من هدي القرآن في أموالهم: للأستاذ أمين الخولي.

اقتباس من كتاب (التفسير البياني للقرآن الكريم)

سورة الضحى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(وَالضُّحَى (١) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى (٢) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى (٣) وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى (٤) وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى (٥) أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى (٦) وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى (٧) وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى (٨) فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ (٩) وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ (١٠) وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (١١)

صدق الله العظيم

السورة مكية بلا خلاف، والمشهور أنها الحادية عشرة في ترتيب النزول. نزلت بعد الفجر.....

والمفسرون مجمعون على أن سبب النزول، هو إبطاء الوحي في أوائله على الرسول – صلى الله عليه وسلم – حتى شقّ ذلك عليه، وقيل فيما قيل: ودع محمداً ربه وقلاه.

ثم اختلفت أقوالهم – بعد هذا الإجماع – فيمن قالها:

ففي رواية أنه رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وقد شكا إلى زوجة السيدة خديجة – رضي الله عنها – إنقطاع الوحي وقال: إن ربي ودعني وقلاني. فقالت: كلا والذي بعثك بالحق، ما ابتدأك الله بهذه الكرامة إلا وهو يريد أن يتمها لك، فنزلت الآيات: "مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى".

وفي راوية ثانية، أنها السيدة خديجة، وقد رابها فتور الوحي. . . . .

لكن رواية ثالثة تقول: إن "حمالة الحطب: أم جميلة امرأة أبي لهب" هي التي قالت: يا محمد ! ما أرى شيطانك إلا قد تركك.

ورواية رابعة تقول: إن المشركين هم الذين قالوا في شماتة: قد قلاه ربه وودعه.

ولا نقف عندما اختلفوا فيه، فأسباب النزول لا تعدو أن، تكون قرائن مما حول النص، وهي بإعتراف الأقدمين أنفسهم لا تخلو من وهم، والإختلاف فيها قديم، وخلاصة ما انتهى إليه قولهم في أسباب النزول، أنها ما نزلت إلا أيام وقوعه، وليس السبب فيها، بمعنى السببية الحكمية العلية

(وَالضُّحَى (١) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى)

وتستهل السورة بالقسم بالواو، والرأي السائد عند الأقدمين، أن هذا القسم القرآني يحمل معنى التعظيم للمقسم به، قال إبن قيم الجوزية:

وإقسامه – تعالى – ببعض مخلوقاته، دليل على أنها من عظيم آياته" .

وسادت هذه الفكرة، فألجأتهم إلى اعتساف في بيان وجه التعظيم في كل ما أقسم به القرآن الكريم بالواو:

ففي القسم بالليل مثلاً، قد يبدو وجه الإعظام إذا لحظوا فيه الحكمة الإلهية من خلق الليل وجعله لباساً وسكناً، ولكنهم لحظوا فيه كذلك – في آية الضحى – معنى الاستيحاش، وأنه وقت الغم، وربما تأولوه بسكون الموت، وظلمة القبور، والغربة، مما لا يظهر فيه معنى الإعظام إلا عن تكليف وقسر، واستكراه.

فالشيخ "محمد عبده" لم يجد صعوبة في بيان وجه العظمة في القسم بالضحى "فالقسم بالضياء للإشارة إلى تعظيم أمر الضياء وإعظام قدر النعمة فيه، وللفت أذهاننا إلى أنه آية من آيات الله الكبرى ونعمة العظمى" لكنه في القسم بالليل، اضطر – تحت سيطرة فكرة التعظيم بالقسم – إلى التماس وجه الإعظام فيه، في قسر يكفي لبيانه أن يرى في الليل أشبه بالجلال الإلهي. قال رحمه الله: "أما القسم بالليل فلأنه أمر يهولك ويدخل عليك من إنقباض النفس عن الحركة واضطرارها للوقوف عن الغمل وركونها إلى السكون ما لا تجد عنه مفراً، فهذا سلطان من الخوف مبهم، لا تحيط بأسبابه ولا بتفصيل أطواره، فهو أشبه بالجلال الإلهي يأخذك من جميع أطرافك وأنت لا تدري من أين يأخذك، وهو مظهر من مظاهره، ثم في هذا السكون من راحو الجسم والعقل وتعويض ما فقداه بالتعب بياض النهار، ما لا تحصى فوائده"

ويلاحظ عليهم هنا، أنهم التمسوا العظمة في الليل، مطلق الليل. مع أنه مقيد في الآية بـ ﴿إِذَا سَجَى﴾ وقد جاء مقيداً في آيات أخرى بقوله تعالى:

إِذْ أَدْبَرَ﴾ المدثر)

إِذَا عَسْعَسَ﴾ التكوير)

إِذَا يَسْرِ﴾ الفجر)

إِذَا يَغْشَى﴾ الليل)

إِذَا يَغْشَاهَا ﴾ الشمس)

ويلاحظ كذلك، أنهم في آية الضحى، وفي أكثر آيات القسم بالواو، خلطوا بين الإعظام، والحكمة في خلق المقسم به، وما من شيء من مخلوقات الله لم يخلق لحكمة. ظاهرة أو خفية. أما الإعظام فلا يهون القول به، لمجرد بيان وجه لظاهر الحكمة في المقسم به.

والذي اطمأنت إليه بعد طول تدبر وتأمل في السور المستهلة بهذه الواو، هو أن القسم بها يمكن أن يكون، والله أعلم، قد خرج عن أصل الوضع اللغوي في القسم للتعظيم، إلى معنى بياني، على نحو ما تخرج أساليب الأمر والنهي والاستفهام عن أصل معناها الذي وضعت له، لملحظ بلاغي. فالواو في هذا الأسلوب تلفت لفتاً قوياًإلى حسيات مدركة ليست موضع غرابة أو جدل، توطئة إيضاحية لبيان معنويات أو غيبيات لا تدرك بالحس.

فالقسم بالواو، في مثل والضحى غالباً، أسلوب بلاغي لبيان المعاني، بالمدركات الحسية. وما يلمح فيه من الإعظام، إنما يقصد به إلى قوة اللفت. واختيار المقسم به تراعى فيه الصفة التي تناسب الموقف. وحين نتتبع أقسام القرآن في مثل آية الضحى، نجدها تأتي لافته إلى صورة مادية مدركة وواقع مشهود، توطئة بيانية لصورة أخرى معنوية مماثلة، غير مشهودة ولا مدركة، يماري فيها من يماري: فالقرآن الكريم في قسمه بالصبح إذا أسفر، وإذا تنفس، والنهار إذا تجلى، والليل إذا عسعس، وإذا يغشى، وإذا أدبر، يجلومعاني من الهدى والحق، أو الضلال والباطل، بماديات من النور والظلمة. وهذا البيان المعنوي بالحسي، هو الذي يمكن أن نعرضه على أقسام القرآن بالواو، فنتقبلها دون تكلف أو قسر في التأويل.

وشرح هذا على وجه التفصيل، والتماس الشواهد والأدلة عليه، مما يتسع له بحث خاص مفرد، عن "القسم في القرآن" أما هنا – ومجال البحث محدود بموضوعه – فقد يكتفى ما يعرض لنا من أقسام قرآنية فيما اخترنا من سور، لكي نوضح الفكرة ونجلو الملحظ.

المقسم به في آيتى الضحى، صورة مادية وواقع حسي، يشهد به الناس في كل يوم تألق الضوء في ضحوة النهار، ثم فتور الليل إذا سجا وسكن. دون أن يختل نظام الكون أو يكون في توارد الحالين عليه ما يبعث على إنكار، بل دون أن يخطر على بال أحد، أن السماء قد تخلت عن الأرض وأسلمتها إلى الظلمة والوحشة، بعد تألق الضوء في ضحى النهار، فأي عجب في أن يجيء، بعد أنس الوحي وتجلي نوره على المصطفى – صلى الله عليه وسلم –، فترة سكون يفتر فيها الوحي، على نحو ما نشهد من الليل الساجي يوافي بعد الضحى المتألق!

هذا هو ما نطمئن إليه في التفسير البياني للقسم بالضحى والليل إذا سجا، ولا أعرف – فيما قرأت – أحداً من المفسرين التفت إلى هذا الملحظ التفاتاً واضحاً متميزاً، وإن يكن بعضهم قد استشرق له من بعيد، لكن وسط حشد من تأويلات شتى، لا تخلو من تكلف وإغراب.

منهم "فخر الدين الرازي، ونظام الدين النيسابوري" فقد ذكرا في حكمة القسم بالضحى والليل إذا سجي، وجوهاً "منها: كأنه تعالى يقول الزمان ساعة فساعة، ساعة ليل وساعة نهار، ثم يزداد؛ فمرة تزداد ساعات الليل وتنقص ساعات النهار، ومرة بالعكس، فلا تكون الزيادة لهوى،

ولا النقصان لقلى، بل للحكمة. كذا الرسالة وإنزال الوحي بحسب المصالح، فمرة إنزال، ومرة حبس، فلا كان الإنزال عن هوى ولا كان الحبس عن قلى.

"ومنها: أن الكفار لما أدعوا أن ربه ودعه وقلاه، قال: هاتوا الحجة، فعجزوا، فلزمه اليمين بأنه ما ودعه ربه ما قلاه!

"ومنها، كأنه تعالى يقول: أنظر إلى جوار الليل مع النهار، لا يسلم أحدهما عن الآخر. بل الليل تارة يَغلب، وتارة يُغْلب، فكيف تسلم عن الخلق"؟.

وقال "الشيخ محمد عبده" بعد الذي نقلنا من عبارته في وجه الإعظام بالقسم باليل: "وقد جاء في الصحيح أن النبي – صلى الله عليه وسلم –، حزن لفترة الوحي، ، ولكن كان يمنعه تمثل الملك له وإخباره بأنه رسول الله حقاً. فذلك هو القلق والفزع الذي يحتاج إلى ما به تكون الطمأنينة، فآتاه الله ما كان في شوق إليه، وثبته بالوحي وبشره أن تلك الفترة لم تكن عن ترك ولا عن قلى، وأقسم له على ذلك، وأشار في القسم إلى أن ما كان من سطوع الوحي على قلبه أول مره، بمنزلة الضحى تقوى به الحياة وتنمو الناميات، وما عرض بعد ذلك فهو بمنزلة الليل إذا سكن لتستريح فيه القوى وتسعد فيه النفوس لما يستقبلها من العمل. ومن المعلوم أن النبي لاقى من الوحى شدة في أول أمره، فكانت فترة الوحي، أي فتوره، لتثبيته عليه السلام، وتقوية نفسه على إحتمال ما يتوالى منه، حتى تم به حكمة الله تعالى في إرساله إلى الخلق".

ويوشك الملحظ البياني، أن يتوه وسط هذا الكلام في الضحى تقوى به الحياة وتنمو الناميات، وفي الليل تستريح فيه القوى وتستعد فيه النفوس.

وكان "إبن قيم الجوزية" أقرب إلى إدراك الملحظ البياني في القسم، لولا أن غلب عليه التأثر بفكرة الإعظام التي قررها أصلاً في كل أقسام القرآن. فجعل موضع القسم هنا للدلالة على ربوبية الله وحكمته ترحمته،

مع أنه السياقلا يشير من قريب ـأو بعيد، إلى أن الموقف كان ارتياباً من المشركين في ربوبية الله وحكمته ورحمته، وإنما كان – على قول المفسرين في سبب النزول – كلاماً في أن الله قد ودع محمداً – صلى الله عليه وسلم – وقلاه. ونص عبارة إبن القيم: "أقسم بآيتين عظيمتين من آياته، دالتين على ربوبيته، وهما الليل والنهار. . . . فتأمل مطابقة هذا القسم، وهو نور الضحى الذي يوافى بعد ظلام الليل، للمقسم عله وهو نور الوحي الذي وافاه بعد احتباسه".

ومن المفسرين من وقف طويلاً عند تقديم الضحى هنا، وأبعد في تأويله فقال: "إنه إشارة أن الحياة أولى للمؤمن من الموت إلى أن تحصل كمالاته الممكنة. وأيضاً أنه ذكر الضحى حتى لا يحصل اليأس من روحه – تعالى – ثم عقبة بالليل حتى يحصل الأمن من مكره! ".

ولم يتعرض "إبن جرير الطبري" لبيان ارتباط المقسم به بالمقسم عليه، ومثله "الزمخشري" في الكشاف، وإنما اقتصرا على بيان كل من طرفي القسم. وكذلك سكت "أبو حيان" فيالبحر) عن هذه الصلة المعنوية بينهما، وشغل عنها ببيان أوجه الصناعة النحوية.

كما لم تعرض أي مفسر – فيما قرأت – لمقابلة هذا القسم الإلهي بالواو، على ظاهرة نفي القسم الصريح حيثما جاء في القرآن الكريم مسنداً إلى الله تعالى.

ونعرض بعد هذا، لأقوالهم في تفسير: الضحى، والليل إذا سجا، فنقرأ في "الطبري" اختلاف أهل التأويل في الضحى:

فهو النهار كله، وهو ساعة من ساعات النهار.

كما نقرأ أختلافهم في الليل إذا سجا: فهو الليل إذا أقبل، أو إذا جاء. وهو الليل إذا ذهب، وهو الليل إذا استوى، وهو الليل إذا استقر وسكن.

واختار "الطبري" من هذه الأقوال في الضحى: أنه النهار، لأنه ضوء الشمس الظاهرة. وأختار في سجا الليل: معنى السكون بأهله.

والزمخشري، يقول في الضحى: هو صدر النهار حين ترتفع الشمس وتلقى شعاعها، وقيل: أريد بالضحى النهار.

وقال في سجا: سكن وركد ظلامه، وقيل معناه سكون الناس والأصوات فيه.

وعند أبي حيان: سجا الليل أدبر، وقيا: أقبل. وقال الفراء: أظلم ورك، وقال الأعرابي: أشتد ظلامه.

وأجاز "النيسابورى" أن يكون معنى سجا، سكن الناس فيه، فيكون الإسناد مجازياً.

وقال الشيخ محمد عبده في الضحى: هو ضوء الشمس في شباب النهار. وفي سجا الليل: هو ما تجده من سكون أهله وإنقطاع الأحياء عن الحركة فيه.

فلننظر فيما اختلف فيه المفسرون في معنى الضحى: أهو النهار كله، أم ساعة منه. والليل إذا سجا: هل معناه أقبل، أو أدبر، وأشتد ظلامه وسكن، أو سكنت الناس والأصوات فيه؟

وإذا كان اللفظ لغة يحتمل أكثر من معنى على ما ذكروا في ضحى وسجا، فإن البلاغة لا تجيز إلا معنى واحداً في المقام الواحد، يقوم به لفظ بعينه، لا يقوم به سواه.

واللغة قد عرفت الضحى وقتاً بعينه من النهار، وبه سميت صلاة الضحى لوقوعها فيه، والضاحية من الإبل التي تشرب ضحى، وقالوا ضحى فلان غنمه إذا رعاها الضحى، وضحى بالشاة ذبحها ضحى يوم النحر – وهذا

هو أصل الاستعمال فيما ذكر لسان العرب – وقال "يعقوب" في الأضحى: يسمى اليوم أضحى بجمع الأضحاة وهي الشاة تذبح ضحى النحر، وهي أيضاً الأضحية والضحية.

ودلالة الوضوح هي الملحوظة في كل الإستعمالات الحسية للمادة: فالضاحية السماء، ومنه قيل لما ظهر وبدا ضاحية. والمضحاة الأرض التي لا تكاد تغيبر الشمس عنها، وضحا الطريق: بدا وظهر. وقالوا لمن يبرز للشمس: ضحا ضَحواً وضُحوا وضحيا؛ كما قالوا لمن ضربته الشمس ضحا كذلك، والضحياء الفرس الشهباء.

ومن هذا الوضوح والظهور الملحوظين في الاستعمالات الحسية للمادة، قيل: فعل فلان كذا ضاحية، أي علانية. على أن أكثر ما يستعمل الضحى في القوت المعين من صدر النهار، فويق ارتفاع النهار، حيت يتم وضوح الشمس. ومنا ما يستعمل في كل ما وقع أو فعل في هذا الوقت بعينه، فيقال أضحى فلان إذا صار في الضحى، وأتيتك ضحوة، وضحى.

وفي الاستعمال القرآني، نرى القرآن الكريم استعمل الضحى مقابلاً للعشية في آية النازعات ٤٦:

﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا

ومعها الآية ٢٩:

﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا (٢٧) رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا (٢٨) وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا) .

كما استعمله ظرف زمان، لهذا الوقت بعينه من النهار في آية الأعراف ٩٨:

(أَوَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ) ؟

وآية طه ٥٩:

(قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى)

فتراه هنا عين للموعد يوماً هو يوم الزينة، ثم خص منه بالتحديد،

هو ضحى، مما يبعد تفسير الضحى بأنه النهار كله.

وتبعده كذلك آية "الشمس" التي أقسم القرآن فيها بالشمس وضحاها، حيث لا نرى المعنى يستقيم لو فسرناه بالنهار فقلنا: والشمس ونهارها، وإنما هو "وقت إنبساط الشمس" كما اطمأن "الراغب" في المفردات، أو هو "صدر النهار حين ترتفع الشمس ويظهر سلطانها" كعبارة "النيسابور" في الغرائب.

وأما سجا الليل، فالسكون أو الفتور هو ما يلائم الموقف بيانياً، وليس الإقبال ولا الإدبار، كما قال مفسرون. ولم تأت مادة "سجا" في القرآن كله في غير هذا الموضع، إلا أن مقابلتها للضحى، تجعلنا نطمئن إلى أن سجو الليل هو فترة هدوئه وسكون، وعلى ما تعرف العربية في استعمالها لطرف ساج وبحر ساج، والسجواء وهي الناقة التي إذا حلبت سكنت.

والسكون هو المعنى الذي ذكره "الراغب" في مفرداته، وقال "النيسابورى": هو بمنزلة الضحى من النهار.

وقد قلنا في القسم بالضحى والليل إذا سجا: إنه بيان لصورة حسية، وواقع مشهود، يمهد لموقف مماثل، غير حسي ولا مشهود، هو فتور الوحي بعد إشراقه وتجليه، لكن من المفسرين من أجهدوا أنفسهم لالتماس السبب الذي من أجله أوثر الضحى هنا بالقسم، فالزمخشري يقول إنه تعالى: "أقسم بالضحى، لأنها الساعة التي كلم فيها موسى عليه السلام، وكانت موعده لمعارضة السحرة" .

ونستبعد أن يكون الوحي قد خاطب النبي عليه السلام والسلام في آية الضحى بما تفسره آيات نزلت بعدها بزمن، في موعد حشر السحرة بآية طه التي نزلت بعد الضحى بست وثلاثين سورة، وكلام الله تعالى لموسى عليه السلام – ولم يحدد القرآن ساعته – بآيات الأعراف والنساء، المدنية.

وأضاف النيسابوري، والرازي كذلك: "أن الضحى ساعة من النهار

نكتفي بهذا الاقتباس المأخوذ من كتاب (التفسير البياني للقرآن الكريم)

خاتمة

أن بنت الشاطئ تبنت عدة قضايا فى حياتها خاضت بسببها العديد من المعارك الفكرية، فأخذت على عاتقها الدفاع عن الإسلام بقلمها فوقفت ضد التفسير العصرى للقرآن الكريم ذودًا عن التراث، وتبنت التفسير البيانى للقرآن كما دعمت تعليم المرأة بمنطق إسلامى ؛ فضلا عن دراساتها الرائدة عن تراجم سيدات بيت النبوة، وأبحاثها حول الحديث النبوى: تدوينه ومناهج دراسته ومصطلحات. . .إلى غير ذلك.

وعلى هذا النحو؛ كان لعائشة عبدالرحمن لها مواقف فكرية شهيرة، واتخذت مواقف حاسمة دفاعًا عن الإسلام، فخلّفت وراءها سجلًا مشرقًا من السجالات الفكرية التى خاضتها بقوة؛ وكان أبرزها موقفها ضد التفسير العصرى للقرآن الكريم ذودًا عن التراث ودعمها لتعليم المرأة واحترامها بمنطق إسلامى وحجة فقهية أصولية خالصة، وموقفها الشهير من البهائية وكتابتها عن علاقة البهائية بالصهيونية العالمية فضلا عن العديد من المعارك الأدبية كمعركة السفور وابتذال السفور والحجاب والسعى للخروج من قفص الحريم الى التعليم والعمل خاصة عبر معاركها الاجتماعية.

وقد عرض د. مصطفى عبد الغنى للخطاب الدينى لدى بنت الشاطئ راصدا خطوط الخطاب الدينى المتجدد، وتقصى احتمالات وجود أو عدم وجود تجدد أو تطور فى هذا الخطاب؟ وإذا ما وجد أين وكيف هو؟ وما هى أهم خيوطه ورموزه؟ كما أشار إلى الجانب الدينى الذى أثر كثيرا فى بنت الشاطئ وعمقته بالأثر القومى – الإسلامية حين عبرت بالكتابة والدراسة مصر إلى عديد من الأقطار الخارجية.

الجدير بالذكر أن د. مصطفى عبدالغنى اقترب هنا من حياتها العملية ؛ لقد شغلت عائشة عبدالرحمن عدة وظائف وتبوأت عدة مناصب مهمة، فعملت أستاذة للتفسير والدراسات العليا فى كلية الشريعة بجامعة القرويين فى المغرب، وبعد ذلك أستاذ كرسى اللغة العربية وآدابها فى جامعة عين شمس من (1962–1972) بمصر، كما عملت أستاذة زائرة لجامعة أم درمان عام 1967 ولجامعة الخرطوم وجامعة الجزائر عام 1968 ولجامعة بيروت عام 1972 ولجامعة الإمارات عام 1981 وكلية التربية للبنات فى الرياض (1975–1983). ودرست ما يقارب العشرين عامًا بكلية الشريعة فى جامعة القرويين بالمغرب

فى وظيفة أستاذة للتفسير والدراسات العليا، كما شغلت عضوية مجموعة من الهيئات الدولية المتخصصة ومجالس علمية كبيرة مثل المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر، والمجالس القومية المتخصصة، والمجلس الأعلى للثقافة . . . إلى غير ذلك. وهوما تمهل معه عند الإنتاج الأدبى.

إلى جانب كل هذا كانت الدكتورة عائشة أديبة وناقدة وهى صاحبة إنتاج أدبى غزير ومتنوع فى الدراسات القرآنية مثل (التفسير البيانى للقرآن الكريم) و(الإعجاز البيانى للقرآن) وتراجم سيدات آل البيت النبوى ومنها بنات النبى، نساء النبى، أم النبى، السيدة زينب، عقيلة بنى هاشم، السيدة سكينة بنت الحسين. كما تطرقت لدراسة الغزو الفكرى من خلال (الإسرائيليات فى الغزو الفكرى) ولها أيضًا دراسات شتى فى المجالات اللغوية والأدبية مثل: نص رسالة الغفران للمعرى، والخنساء الشاعرة العربية الأولى، ومقدمة فى المنهج، وقيم جديدة للأدب العربى، وقد نشر لها العديد من البحوث المنشورة ومنها المرأة المسلمة، ورابعة العدوية، والقرآن وقضية الحرية الشخصية الإسلامية، ومن الأدبيات والقصص لها ذخيرة كبيرة مثل: على الجسر، الريف المصرى، سر الشاطئ، وسيرة ذاتية، وقد سجلت فيه طرفًا من سيرتها الذاتية ولم يتوقف الإنتاج الأدبى للدكتورة عائشة عند هذا الحد بل كانت أيضًا تكتب للصحف والمجلات، فبدأت الكتابة، وهى فى سن الثامنة عشرة فى مجلة النهضة النسائية وقد كانت تكتب تحت اسم (بنت الشاطئ)، وهو اسم مستعار مستمد من ذكرياتها ولهوها على شاطئ النيل وقد فضلت كاتبتنا أن تتستر وراءه نظرًا لشدة محافظة عائلتها آنذاك، وبعد ذلك بعامين فقط بدأت الكتابة فى جريدة الأهرام المصرية.

كتب التفسير المعاصرة هي كتب صنفت حديثاً في علم تفسير القرآن الكريم والهدف منها هو تقريب وتيسير لغة التفسير لكي يسهل على قارئ اليوم فهم القرآن الكريم وهي تكون أسهل في الشرح والتوضيح وذلك باختيار ألفاظ وكلمات مناسبة ومتداولة بين الناس أجمعين في العصر الحديث وذلك مقارنة بالكتب التي ألفت قديماً حيث أن الكتب القديمة في تفسير القرآن الكريم تحتوي على ألفاظ غريبة قد تصعب على معظم القراء فهمها لغرابتها وعدم تداولها وسماعها ومن خلال السطور القادمة سوف نقوم بذكر مجموعة من أفضل كتب التفسير المعاصرة البسيطة والواضحة التي تعين على فهم وتفسير القرآن الكريم ومن هذه الكتب ما يأتي:

1كتاب تفسير السعدي

المعروف باسم كتاب تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان وهو يعد أفضل كتاب في التفسير المعاصر في العصر الحديث، يتسم أسلوب الكاتب بسهولة الألفاظ والعبارات السهلة التي يفهمها القارئ في وقتنا هذا، الكتاب من تأليف عبد الرحمن بن ناصر السعدي تميز كتابه بالوضوح مجتنباً الألفاظ الغريبة والغير متداولة بين الناس في الوقت الحالي كما أن كتابه خالٍ من التطويل والحشو والقصص الغير الموثوقة والإسرائيليات، فهو من الكتب المهمة التي تناسب الجميع وتعد من المراجع الهامة في الوقت الحالي.

2 كتاب تفسير أضواء البيان للشنقيطي

يعتبر هذا الكتاب من أفضل التفاسير المعاصرة التي تفسر آيات القرآن بالقرآن الكريم أو ببعض الأحاديث النبوية الشريفة ولا يتعرض المؤلف للتفسير بالرأي إلا في مواضع قليلة ونادرة، الكتاب من تأليف محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي تميز كتابه بأنه من الكتب السهلة والميسرة والواضحة بلا تطويل أو

غرابة، ولقد اعتمد الشنقيطي في كتابه على أمهات كتب التفسير وأوثقها وأشهرها، كما ميز المؤلف كتابه بذكر الأحكام الفقهية إن وجد بعد تفسير الآية القرآنية.

3 كتاب التفسير الميسر الصادر عن مجمع الملك فهد

يعد هذا الكتاب من أهم كتب التفسير الحديثة فهو يشمل تفسير القرآن الكريم بطريقة سهلة وبسيطة بأسلوب ميسر على قارئ اليوم فهو من الكتب الجامعة لعصارة كتب أئمة وعلماء التفسير، الكتاب من تأليف مجموعة من كبار علماء التفسير من مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، يتميز الكتاب بأنه مفسر طبقاً لأصول التفسير وموارده الأصلية، كما يتسم أسلوب الكتاب بسهولة ألفاظه ووضوح عباراته، وهو كتاب ينصح باقتنائه لأي مسلم سواء مبتدئ أو مثقف أو عالم فهو مناسب للجميع.

4 كتاب موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور للدكتور حكمت بشري

تم تأليف الكتاب بهدف جمع كل ما صح من الروايات والأسانيد في تفسير القرآن الكريم من التفسير بالمأثور حيث اختار المؤلف منها جوهرها وأدقها، الكتاب من تأليف حكمت بن بشير بن ياسين كتابه من الكتب المعاصرة في تفسير القرآن الكريم الميسرة والواضحة التي تعين القارئ على فهم القرآن الكريم بأسلوب دقيق.

5 كتاب زبدة التفسير بهامش مصحف المدينة المنورة للأشقر

كتاب زبدة التفسير يعد اختصار لكتاب تفسير الإمام الشوكاني المعروف باسم كتاب فتح القدير حيث يعد كتاب التفسير للشوكاني من الكتب القيمة والهامة في علم تفسير القرآن الكريم، ولأهمية هذا الكتاب قام المؤلف محمد سليمان عبد الله الأشقر باختصاره وتقديمه لعامة المسلمين انتفاعاً بعلمه.

6 كتاب تفسير ابن عثيمين

يعد كتاب تفسير بن عثيمين من الكتب القيمة والهامة للمتخصصين في العلوم الإسلامية والباحثين في علوم القرآن المهتمين بعلم تفسير القرآن الكريم، وهو من الكتب الميسرة والواضحة في عباراتها وشرحها خالية من غريب الألفاظ، الكتاب قام بتأليفه الشيخ أبو عبد الله محمد بن صالح بن محمد بن سليمان بن عبد الرحمن العثيمين يعتبر كتابه من أهم كتب التفسير المعاصرة والحديثة.

7 كتاب عمدة التفسير للشيخ أحمد شاكر

يعد هذا الكتاب من أحسن كتب التفسير المعاصرة التي اختصرت كتاب تفسير ابن كثير وقد حافظ المؤلف في كتابه على ميزات الأصل وهي التفسير بالمأثور وقد حذف الأسانيد من الأحاديث مكتفياً بالصحابي وتخريج ابن كثير له، يتميز الكتاب بأنه خالٍ من الأحاديث الضعيفة والمعلولة ومن الإسرائيليات والأقوال المكررة للصحابة، الكتاب من تأليف الشيخ والعلامه أحمد محمد شاكر ويعتبر كتابه من الكتب القيمة والميسرة في مجال التفسير المعاصر حيث يتسم أسلوب الكاتب بالسهولة والوضوح التي يتناسب مع هذا العصر.

8 كتاب مختصر لتفسير ابن كثير للصابوني

وهو من الكتب المشهورة بين كتب التفسير المعاصرة السهلة والبسيطة وواضحة المعاني الخالية من الحشو والإطالة وهو مختصر لتفسير ابن كثير بطريقة مميزة حيث حذف المؤلف من كتاب ابن كثير الروايات المكررة والآثار الضعيفة والأسانيد المطولة واكتفى بذكر راوي واحد فقط من الصحابة والأحكام التي لاحاجة لها كما اعتمد في كتابه على ذكر الأحاديث الصحيحة فقط وحذف الأحاديث الضعيفة، الكتاب من تأليف محمد علي الصابوني وهو من كبار علماء حلب، يعد كتابه من الكتب الهامة والضرورية في مجال التفسير المعاصر .

9 كتاب توفيق الرحمن في دروس القرآن للشيخ فيصل بن عبد العزيز

هو كتاب مختصر من كتب تفسير البغوي والطبري وابن كثير، وهو من أفضل الكتب التي ينصح طالب العلم أن يبدأ بها فهو من التفاسير السهلة والميسرة المناسبة لطالب العلم، الكتاب من تأليف الشيخ العلامة فيصل بن عبد العزيز آل مبارك يعد كتابه من الكتب الهامة التي لا يمكن لطالب العلم الإستغناء عنها .

10 كتاب المنتقى في تفسير القرآن لعبد الله السيف

يعد هذا الكتاب من الكتب القيمة والمليئة بالمعلومات فهو كتاب جامع ومختصر من العديد من كتب تفسير القرآن الموثوقة وبعض من كتب غريب القرآن أيضاً، الكتاب من تأليف عبد الله السيف من الكتب السهلة والميسورة حيث أن الكاتب استنبط معاني الآيات القرآنية من أمهات كتب التفسير مثل تفسير الطبري والقرطبي والجوزي وغيرها من أفضل كتب التفسير وأخرج ما فيها من فوائد وكذلك أخذ الفوائد

من كتب غريب القرآن ثم درس كتب التدبر وأخرج ما فيها من فوائد أيضاً ثم جمع كل ما توصل إليه من فوائد وعلم في كتابه وسماه المنتقى في تفسير القرآن.

11 كتاب التفسير الحديث للشيخ محمد دروزة

هو من الكتب المفيدة والسلسة من مجموعة كتب التفسير المعاصرة، الكتاب عبارة عن فصول ومجموعات جزئها الكاتب إلى جمل تامة يصح الوقوف عندها من حيث السياق والمعنى والنظم، يتميز الكتاب بأسلوبه البسيط في شرح الآيات وبيان الألفاظ الغريبة بطريقة سهلة وبإيجاز ، الكتاب من تأليف الشيخ محمد عزة دروزة يعد كتابه من الكتب الهامة والمراجع الحديثة في علم التفسير المعاصر وهو يناسب القارئ والطالب والباحث وكل مهتم بعلم تفسير القرآن، الكتاب خالٍ من الحشو والإطناب والألفاظ الغريبة والغير متداولة بين الناس في العصر الحديث، كما يعرض الكتاب معاني الآيات بأسلوب سهل الاستساغة قريب المأخذ .

12 كتاب الجواهر في تفسير القرآن للشيخ طنطاوي

هذا الكتاب من الكتب الميسرة في شرح آيات تفسير القرآن الكريم بأسلوب بسيط، يتميز الكتاب أنه يقوم بشرح الآيات متوسعاً في الفنون الحديثة والعصرية المختلفة، الكتاب من تأليف الشيخ طنطاوي جوهري وكان يضع الكثير من صور الحيوانات والنباتات والمناظر الطبيعية في تفسيره مع ذكر بعض تجارب العلوم كنوع من أنواع الشرح والبيان والتوضيح، كان لهذا الكتاب شهرة واسعة في الشرق الأقصى وفي إيران وقد قالت عنه مجلة الجمعية الآسيوية "إن الشيخ طنطاوي رجل فيلسوف حكيم بمقدار ما هو عالم دين،

وبهاتين الصفتين قد فسر القرآن الذي أثبت أنه دين الفطرة بما هو أكثر ملائمة للطباع البشرية وموافقة للحقائق العلمية والنواميس الطبيعية".

13 كتاب تفسير المنار للشيخ محمد رشيد

هذا الكتاب عبارة عن تفاسير الشيخ محمد عبده وقد جمعها عنه تلميذه الشيخ محمد رشيد ودونها في كتاب وسماه كتاب تفسير المنار من أستاذه، وهو كتاب يتسم بسهولة عباراته وبساطة شرحه خالٍ من المصطلحات والألفاظ الغريبة والتي لا يدرك معناها إلا المتفقهون والمشتغلون بعلم التفسير وذلك تيسيراً للجميع في فهم القرآن الكريم، الكتاب من تأليف الشيخ محمد رشيد رضا والذي وازن بين ما عليه المسلمون في عصرنا وبين متطلبات التشريع الإسلامي التي جاء بها القرآن الكريم، يتميز الكتاب بأنه الكتاب الوحيد الذي جمع بين صريح المعقول وصحيح المأثور، كما يعتبر تفسير المنار تفسيراً مدنياً عصرياً وأثرياً وسياسياً اجتماعياً وإرشادياً .

14 كتاب في ظلال القرآن لسيد قطب

هذا الكتاب من كتب التفسير المعاصرة التي توضح معاني القرآن الكريم بأسلوب سهل وواضح يناسب العصر الحديث، الكتاب من تأليف سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي وقد اعتمد في تفسير كتابه على التفسير بالمأثور، يتميز الكتاب بأنه جمع بين الجانب الاجتماعي والتحليلي والأدبي والبلاغي.

15 كتاب التفسير البياني للقرآن الكريم لعائشة عبد الرحمن

يعتبر هذا الكتاب من كتب التفسير المعاصرة الحديثة التي اهتمت بتفسير آيات القرآن على الطريقة الحديثة التي تناسب العصر وتتناسب مع أفكاره، الكتاب من تأليف عائشة محمد علي عبد الرحمن

المعروفة ببنت الشاطئ وقد اهتمت في كتابها بالتفسير اللغوي وإظهار معاني آيات القرآن الكريم وألفاظه الغريبة الغير متداولة في هذا العصر وشرحها بطريقة مفصلة.

16 كتاب تفسير آيات الأحكام للشيخ القطان

هذا الكتاب مصنفاً ضمن قسم تفاسير القرآن الكريم الحديثة ويعد هذا الكتاب من أسهل الكتب في هذا المجال الكتاب ألفه الدكتور مناع خليل القطان وقد فسر ووضح الآيات التي تشمل الأحكام وبينها وفصلها مع ذكر آراء العلماء والفقهاء في الأحكام الشرعية بأسلوب سلس خالٍ من الألفاظ الغريبة والحشو.

17 كتاب أحكام القرآن للكيا الهراسي

هذا الكتاب من الكتب التي اهتمت بإبراز آيات الأحكام في القرآن الكريم واستنباط الأحكام الشرعية منها بطريقة سهلة وميسرة وواضحة، وقد اعتمد المؤلف في تحليل وتأييد الأحكام التي استخرجها من الآيات القرآنية على المذهب الشافعي ومن يؤيده من الفقهاء فقط فيزيد مذهبه بذلك قوة، قام بتأليف هذا الكتاب أبو الحسن علي بن محمد بن علي أبو الحسن الطبري الملقب بعماد الدين المعروف بالكيا الهراسي يعتبر كتابه من الكتب الهامة في مجال تفسير أحكام آيات القرآن.

18 كتاب التفسيرات الأحمدية في بيان الآيات الشرعية لملا جيون

وهو من الكتب الجامعة لآيات الأحكام في القرآن الكريم وقد استنبط منها المؤلف القواعد الأصولية والأحكام الشرعية والمسائل الكلامية ثم قام بشرحها وتفسيرها بأسلوب ميسر وبسيط يسهل على

القارئ فهمه، الكتاب من تأليف الفقيه الهندي أحمد بن أبي سعيد بن عبد الله بن عبد الرزاق المعروف بملا جيون ويعد كتابه من أهم كتب التفسير المعاصرة التي تناولت تفاسير آيات أحكام القرآن الكريم.

19 كتاب الإكليل في استنباط التنزيل للسيوطي

يعتبر هذا الكتاب من الكتب المميزة في كتب التفسير فهو يشمل الآيات القرآنية التي بها أحكام اعتقادية أو أصولية أو فقهية، كما يحتوي الكتاب على أحد أوجه الإعجاز القرآني وهو ضمه لعلوم متنوعة وكثيرة مختلفة في كتاب واحد، أيضاً يتناول الكتاب قواعد ومسائل شرعية كثيرة، ومواضيع لغوية وأخرى علمية متنوعة، الكتاب من تأليف عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي ويعد كتابه من الكتب المعتمدة والأساسية في مجال تفسير القرآن الكريم.

20 كتاب تفسير آيات الأحكام للسايس

يعد من الكتاب الواضحة والسهلة والمفيدة التي تختص بذكر الجانب الفقهي العملي والأحكام الشرعية في الآيات القرآنية فيأتي المؤلف بالآية القرآنية ويفسرها تفسيراً دقيقاً تفصيلياً ثم يستخرج منها الأحكام الفقهية مع ذكر آراء الفقهاء في ذلك، الكتاب من تأليف محمد علي السايس وهو من أسهل كتب التفسير المعاصرة.

21 كتاب التفسير والمفسرون لمحمد حسين

يعد هذا الكتاب بحثاً تفصيلياً في نشأة علم تفسير القرآن الكريم وتطوره ومذاهبه، وهو يعد أفضل كتاب تفسير في مجال كتب التفسير المعاصرة، وقد قام بتأليف هذا الكتاب الدكتور محمد السيد حسين الذهبي يتسم كتابه أنه جاء وفقاً للمذاهب الحديثة والمعاصرة.

22 كتاب التفسير الشامل للأمير عبد العزيز

هذا الكتاب من أهم كتب التفسير المعاصرة حيث اهتم المؤلف بإظهار معنى الغريب في ألفاظ القرآن الكريم وشرح معناها وتوضيح المراد منها وإعرابها، قام بتأليف هذا الكتاب الأمير عبد العزيز والذي استعان على تأليف بأمهات الكتب من المراجع والمصادر القديمة مثل كتاب القرطبي والألوسي والرازي وغيرهم من علماء التفسير، وقد بين الكتاب 5 جوانب ذات أهمية وفوائد عظيمة وهم :

1. الجانب الأول: حقيقة الإعجاز البياني في القرآن الكريم وإثبات إعجازه وأنه حجة الله على عباده.
2. الجانب الثاني: وقد اعتنى الكاتب أيضاً بذكر أسباب نزول الآيات.
3. الجانب الثالث: وقد تناول الكتاب الجانب الفقهي للآيات القرآنية مع ذكر أراء الفقهاء وبيان الرأي الراجح فيها .
4. الجانب الرابع: وهو أهم ما يميز الكتاب وهو بيان الجانب الفكري العام من أعظم ما قدمه الكاتب وذلك لبيان ما يتعرض له الإسلام من حملات وأفكار خبيثة من تجريح وتشويه وافتراء .
5. الجانب الخامس: المبالغة فى الحديث عن أهوال يوم القيامة والحديث الكوني المزلزل عند قيام الساعة.

23 كتاب المنتخب في تفسير القرآن الكريم للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية

من الكتب السهلة الميسرة والمؤلفة حديثاً لتساعد على فهم القرآن الكريم بطريقة بسيطة فهو من أحسن كتب التفسير المعاصرة التي تشمل تفسير القرآن الكريم كله والتي تناسب فهم وإدراك هذا العصر، وقد قام على تأليف هذا الكتاب مجموعة من الأساتذة ومفسرين العصر الحالي.

24 كتاب معالم التنزيل في تفسير القرآن الكريم للبغوي

هو من أفضل الكتب في مجال التفسير المعاصر حيث يحتوي على الأقوال الصحيحة فقط بعيداً عن الغموض في الألفاظ وخالٍ من التكلف في توضيح معنى الآيات القرآنية، وهو من أشهر كتب التفسير المعاصرة التي اعتمدت على التفسير بالمأثور، والكتاب به ذكر نبذة مختصرة عن موضوع مهمة إرسال النبي محمد صلى الله عليه وسلم ونزول القرآن الكريم إليه مع ذكر ما اشتمل عليه القرآن من أمور في العقيدة، الكتاب من تأليف أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بالفراء البغوي وهو كتاب ذات قيمة علمية جليلة لا يمكن الاستغناء عنه.

25 كتاب أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير لأبي بكر الجزائري

أحد كتب التفسير المعاصرة ولقد طبع في 5 مجلدات وهو من الكتب الميسرة والتي كان الهدف من تأليفها هو تيسير فهم كتاب الله ومراعاة أحوال المسلمين في ذلك العصر، الكتاب من تأليف جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر المعروف بأبي بكر الجزائري وقد جمع في كتابه تفسير كلاً من المراغي والسعدي والجلالين حيث ضمهم في كتابه بأسلوب ميسر مختصر ولقد حاول الجمع بين المراد من معنى الآيات واللفظ القريب من الأذهان في عصرنا هذا، يتميز كتابه بأنه جاء على شكل دروس وكل درس

يتضمن آية أو آيتين كما جاءت الآية على قراءة حفص عن عاصم مع مراعاة التشكيل وبخط المصحف، فهو من أحسن كتب التفسير المعاصرة.

26 كتاب فتح القدير للشوكاني

كتاب فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير وهو يعد واحداً من أهم المراجع في مجال التفسير وأصلاً من أصوله، ولقد اعتمد المؤلف في تأليف كتابه على أفضل كتب تفسير القرآن الكريم مثل الزمخشري والطبري وعبد الرزاق والقرطبي وغيرهم من أئمة التفسير، ولقد سمي الكتاب بالجامع بين فني الرواية والدراية حيث أن الشوكاني جمع في كتابه بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور، الكتاب للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني وهو من أهم كتب التفسير المعاصرة التي لا غنى عنها .

27 كتاب المعين على تدبر القرآن الكريم للشيخ مجد مكي

تناول هذا الكتاب بحث من أهم أبحاث علوم القرآن وهو ما نزل القرآن لأجله ألا وهو تدبر وفهم القرآن الكريم وهو ما أمرنا الله به عز وجل فعندما نفهم القرآن الكريم نقوم بأداء الواجبات التي أمرنا الله بها على أكمل وجه، لقد قام بتأليف هذا الكتاب العالم مجد بن أحمد مكي ولقد حوى كتابه على أفضل وأدق كتب التفسير والتدبر مثل كتاب لباب التأويل في معاني التنزيل، كما رجع في تأليف كتابه لأهم المراجع والكتب مثل التسهيل لابن حزب وتفسير ابن كثير والنسفي والجلالين، فهو من أيسر كتب التفسير المعاصرة التي جمعت أمهات كتب التفسير القديمة.

في نهاية هذا الموضوع فقد بينا ووضحنا معنى التفسير المعاصر وأهميته في الوقت الحالي، كما ذكرنا مجموعة من أوثق كتب التفسير المعاصرة وأفضلها والتي تناسب قارئ اليوم سواء كان مبتدئ أو باحث أو مثقف وغيرهم ممن يهتمون بعلم تفسير القرآن الكريم وتدبر معانيه.

مفسرو التيار العقلي (العلماني)المعاصرين

مدخل

شهدت منطقتنا العربية وما زالت تشهد صراعا كبيرا ومعقدا ربما مئة عام ونيّف، بين تيارين كبيرين يمثلان نخبة النخبة من المثقفين والعلماء والمفكرين، تيار ينتمي إلى الفكر الإسلامي، وآخر إلى الفكر العلماني، ولقد احتدم الصراع بين ذينك التيارين احتداما شديدا وعويصا، سواء أكان على شكل مناظرات ثقافية، أو محاضرات وندوات علمية، أو خطب ودروس أو برامج فكرية، وذلك حول فكرتين رئيستين، الأولى: فكرة الدولة فهل هي دينية أم مدنية أم إسلامية؟ والثانية: فكرة فصل الدين عن الدولة .أو فصله عن السياسة

وفي الحق، فإن المتتبع لتاريخ هذا الصراع الطويل نسبيا والمتشابك سيلحظ أن ثمة غلطا واضحا في أرضية النقاش وجدرانه وسقفه، وأن حديث التيارين لا يعدو كونه حديثا ناتجا عن غضب وحمية أو

عن تقليد واتباع أعميين، وأن القاعدة الفكرية أو العلمية التي ينطلق منها التياران قاعدة بالكاد نعرف معالمها ومعايرها وحدودها، ويشوبها شيء من الخلط واللبس والتشويش.

وليس من شك أن الناظر إلى ما ورد على لسان الإسلاميين والعلمانيين، في منطوقهم ومكتوبهم، سيدرك جازما، أن أغلب الخلاف الواقع بينهما ما هو إلا خلط معرفي مركوز في تعدد المفاهيم وتعالق بعضها ببعض، فضلا عن وجود بُعد ثقافي منسوج على السؤال وجوابه مسبقا، وبتعبير آخر، فإن عدم تحديد مفهوم معين متفق عليه داخل المنظومة المعرفية لكل تيار، وعند جمهور المثقفين والمتعلمين، ليكون بمثابة أرضية مشتركة للجميع؛ للوقوف عليها والانتقال منها، هو مَن رسم مخطط المعمار العِدائي وأرسى قواعده وبناه. وحتى لا يذهبن بالقارئ الكريم الوهمُ إلى الغلاة والمتشددين من الجانبين، فإن ما أعنيه بالتيارين هو: تيار العلمانيين الوطنيين والقوميين، من جهة، وتيار الإسلاميين المجتهدين المجددين لحضارة الإسلام، من جهة أخرى، وذلك كما وضحهما الدكتور محمد عمارة في مقال له نشر في مجلة الهلال عدد شهر سبتمبر سنة 1990 ، بعنوان "الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين" حيث فرّق بين الشرائح المختلفة داخل التيارين الأساسيين، إذ قسّم العلمانيين إلى ثلاثة أقسام: العلمانيين الثوريين الملاحدة، والعلمانيين التابعين للغرب، والعلمانيين الوطنيين والقوميين. إزاء ذلك قسّم الإسلاميين إلى أربعة أقسام: الإسلاميين النُصوصيين، والإسلاميين الغلاة، والإسلاميين الحركيين أو الحزبيين، والإسلاميين المجتهدين والمجددين لحضارة الإسلام .

ونحن إذا ألقينا نظرة شاملة على مقولات عدد غير قليل من العلمانيين، وبلا إعمال عقل، سنجد أنهم لا يميزون بين السياسة والدولة، فبعضهم يريد فصل الدين عن الدولة وهو يعني السياسة، وبعضهم يريد فصل السياسة عن الدين ومقصده الدولة. لا مِرْية أن خطابهم فيما يتعلق بالسياسة والدولة يعتريه شيء من الفوضى واللغط، إذ يتعاطون معهما بوصفهما مصطلحا واحدا دالا على مفهوم واحد – بمعنى آخر– يتعاملون معهما كمترادفين، وهذا خطأ كبير وفساد معرفي عريض. وبعضهم يَخلط بين الدولة الدينية

والدولة الإسلامية؛ إذ يناقش رفض فكرة الدولة الإسلامية على أنها دولة دينية بالمفهوم الكهنوتي أو الكنيسي لهذه الدولة، أو ينظرون إلى الدولة الإسلامية كنقيض للدولة المدنية. وفي أحايين كثيرة لا يفرقون بين الدين بوصفه عقيدة وأركانا وأعمدة مقدسة وثابتة، وبين الإسلام بوصفه منهج حياة يشمل العقيدة والمعاملات والأخلاق والسلوك والفكر والتربية... إلخ، وذلك في إطار مبادئ عامة جاء بها الإسلام وأغلبها يتفق مع المبادئ العامة للإنسانية والأخلاق العالمية التي فُطر عليها البشر. وعلى هذا الأساس، فإن الحديث عن فصل الدين عن الدولة يختلف اختلافا كليا عن فصل الإسلام عن الدولة، ويختلف أيضا لو كان فصلا عن السياسة.

وثمة أمثلة كثيرة على هذا التداخل الغريب والمخيف في آن، بين المصطلحات والمفاهيم في أثناء الخطاب العلماني المعاصر، فيخلطون بين النص الإنساني والنص الإلهي. فيتعاملون مع التراث ممثلا بالأحداث التاريخية لدولة المسلمين، وما صدر عن الخلفاء، والفقهاء، والمفسرين، والعلماء على أنه دين مقدس، أو أمر حتمي لمنظومة الفكر الإسلامي في الشأن السياسي وغيره، ولعل هذا ما يفسر لنا أطروحتهم في فصل الدين عن الدولة .

وقل مثل ذلك في بعض الإسلاميين الذين لا يختلفون في كثير من الأمر عن العلمانيين، إذ إنهم يدمجون بين الدين كعقيدة؛ أي: الأصول التي تمثل أركان الدين الإلهي، الذي أوحى به الله – سبحانه وتعالى– إلى رسله وأنبيائه، وبالذات عقيدة التوحيد، والنبوة والرسالة، والبعث والحساب والجزاء، والعمل الصالح، إذ هو المعنى الحقيقي للدين –كعقيدة– وبين ما هو منتج بشري؛ أي: هو اجتهاد علمي خاضع لمناهج علمية ونظريات ومرجعيات وقواعد وأسس، وهي متغيرة بتغير الأحوال والأفهام والأدهار: كالفقه

وأصوله، وأصول الحديث وعلومه، وعلوم القرآن، والسيرة، والتاريخ بكل ما فِيه من أحداث وشخصيات ومسائل.

ويتخلل بعض مقالاتهم شيء من الإبهام والغموض في حديثهم عن الشريعة وتحكيم الشريعة إذ يخلطون بين الشريعة بمفهومها العلمي في الإسلام والمتمثلة بالتكاليف الدينية؛ أي بالشعائر التعبدية ومنظومة القيم والأخلاق، وبين الفقه وفقه المعاملات (القانون.

ومهما يكن من حجم هذه الإفادة، فإن أي حوار بين الطرفين لا بد له أن يكون مبنيا على قاعدة معرفية مشتركة، وأرضية فكرية متينة، وهو ما عبر عنه النص القرآني بـ"كلمة سواء" أو على الأقل أن يضع كل تيار على حدة نظرية متكاملة متفقا عليها داخل التيار الواحد، حول كل المصطلحات والمفاهيم التي تُداول وتُناقش. وهكذا، فقد بات من الضروري إعادة النظر في تلك المسائل، وذلك بتأسيس جانب نظري دقيق وسديد لمفهوم الدولة –مثلا– الدولة كمفهوم كلي يتناول مجالات الحياة جميعها: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والتربوية...إلخ.

ولا ضير أن تكون ذات نظام ابتكاري وإبداعي وليست تقليدا واتباعا، وحتى يتحقق ذلك أرى بضرورة العمل على مشروع جديد لمفهوم الدولة، وتحت مصطلح جديد أيضا؛ ليخرجوا من دوامة القوالب الفكرية الجاهزة والملقَّنة لمفهوم الدولة، وليكن هذا المشروع مثلا تحت مصطلح "الدولة الحضارية"، وذلك في إطار هويتنا وديننا وقوميتنا وعصرنا وراهِنِنا، لا في دائرة التبعية للغرب أو في دائرة تاريخ يختلف عنا زمانا ومكانا وبيئةً وثقافة، وذلك كل حسب تياره كأساس ينطلق منه التياران للحوار والبناء. وعندي

أن غياب المفهوم الحقيقي -في عالمنا العربي- للدولة، إلى الآن، فإن الصراع بينهما لا يعدو كونه مهاترات ممجوجة، وترّهات سمجة، وسفسطة غثة، وجدلا بيزنطيا العلم بموضوعه لا ينفع، والجهل به لا يضر.

منشأ التيار العلماني الحديث في الفكر الاسلامي

كان لجهود التجديد في الفكر الإسلامي التي قام بها محمد عبده وتلاميذه، التي هدفت إلى محاولة صياغة المبادئ التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي صياغة جديدة على ضوء ما يمكن اقتباسه من الأفكار الغربية التي لا تتعارض مع جوهر الإسلام، كان لتلك الجهود أثرها في ظهور فكرة إمكانية إقامة مجتمع «قومي» علماني، يحتفظ فيه بالإسلام كعقيدة ورابطة اجتماعية، ولكن دون أن يكون الدين مصدرًا للتشريع أو للنظام السياسي، وفي اتجاه موازٍ لجهود تلاميذ محمد عبده، كان هناك فريق من الكتّاب المسيحيين الشّوام، تطوّرت على أيديهم هذه الفكرة، فكان لهم دَور بارز في تحديد مجرى التيار العلماني.

وجدير بالملاحظة اختلاف طرْح الكتّاب المسيحيين العرب للفكرة العلمانية عن فهم إخوانهم المسلمين لها، وكان لهذا الطرْح أثره في النظرة السلبية الشائعة بين الناس إلى العلمانية باعتبارها نقيضًا للدين ورفضًا له، ومرادفًا للإلحاد، وخاصة أنهم هم الذين صكُّوا مصطلح «العَلمانية» (بفتح العين) العربي ترجمة للكلمة الفرنسية Laîc والإنجليزية Secular بمعنى غير كنسي أو دنيوي. فقد كانت الكنيسة

تفرض سلطانها على الأفكار، وتقف سدًّا منيعًا في وجه التفكير العلمي؛ ولذلك كان لا بدّ من التخلُّص من سلطة الكنيسة في المرحلة التي شهِدت النهضة الأوروبية المصاحبة لتطور الرأسمالية التجارية والتكوين القومي لبلاد أوروبا، فكانت الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة؛ أي بين الكنيسة والسلطة السياسية، حجر الزاوية في الفكر الدنيوي الذي يغلب النزعة العقلية على غيرها . ومن الطبيعي أن يعبّر الرواد المسيحيون العرب عن هذه الفكرة على ضوء معاناتهم من السلطة الكنسية؛ فمالوا إلى القول بتناقض الدين للعلم، وفصل الدين عن السياسة.

وكان الأمر مختلفًا عند إخوانهم المسلمين من تلاميذ محمد عبده؛ لأن الإسلام لم يعرف السلطة اللاهوتية الكنسية، فالمؤمن يؤدي فروض العبادة دون حاجة إلى «رجل دين» يقِيم له طقوس العبادة. ولم يكن الفقهاء الذين أثْرُوا الشريعة الإسلامية باجتهاداتهم، يلبِسون مسوح رجال الدين، أو يتولّون مناصب دينية؛ لأنه لم تكن هناك «هيئة دينية» ذات نظام تراتُبي إلا في العهد العثماني. وكان الفقهاء يتكسبون من الاشتغال بالتعليم أو القضاء، أو الأعمال الحِرفية والتجارية.

وحتى عندما أصبحت هناك «هيئة دينية» رسمية، لم يكن لها من السطوة والنفوذ ما كان للكنيسة في أوروبا؛ فما يقدمه عضو الهيئة الدينية المسلم من فتوى ينتهي دائمًا بعبارة «والله أعلم.» لتعني أن ما يقدّمه من (رأي) ليس بالضرورة حكمًا إلهيًّا واجب الاتّباع. هذا فضلًا عما يتضمنه القرآن من حضّ على إعمال الفكر، والتدبر، والعلم، والتحديد الصريح لمسئولية الفرد عن عمله أمام الله سبحانه وتعالى وحده.

لذلك كان اتجاه محمد عبده وتلاميذه إلى إصلاح المجتمع من خلال تجديد الفكر الإسلامي بالاجتهاد، واقتباس ما ينفع المجتمع من أفكار الغرب، والجمع بين «الديني» و«الدنيوى»، يستند إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة، ولا يرى تعارضًا في ذلك؛ فالإسلام يُبيح الاجتهاد في شئون الدنيا «أنتم أعلم بشئون دنياكم.»، ويقبل تقنين العُرف طالما حقق «المصلحة» للناس، ولم يتعارض مع نص ديني صريح. فلا عجب أن نجد تيار الإصلاح الإسلامي الذي دعا إليه محمد عبده وتلاميذه قبل ما روّج له دعاة «العلمانية» من إخوانهم الكتّاب المسيحيين العرب؛ ولكنهم اختلفوا معهم في دعواهم إلى تنحية الدين جانبًا باعتباره «مسألة شخصية»، وكذلك في دعواهم إلى رفض الدين كمعوّق للعلم، منافٍ له.

ومن الغريب أن التيار «السلفي» الإسلامي رأى «العلمانية» بعيون أولئك الكتّاب المسيحيين العرب، ومن سار على دربهم، فعدُّوا القول بها «كفرًا بيّنًا»، وأن لا معنى لها سوى الإلحاد، والتزموا بظاهر الدين النصي بما يُشبه التزام «الكنيسة» بالنص الديني الذي جعل من تصفية نفوذها نقطة انطلاق على طريق النهضة .

جرجي زيدان سنة 1892م.

ويرتبط رواج الدعوة للتيار العلماني بالمجلات التي صدرت في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، وعرضت على صفحاتها الأفكار الأوروبية السياسية والاجتماعية والعلمية بأسلوب ضمنيً حينًا، وأسلوب صريح حينًا آخر. من تلك المجلات «الجِنان» التي أصدرها بطرس البستاني وابنه سليم في بيروت، وصدرت في المدة (١٨٧٠– ١٨٨٦م)، و«المقتطف» التي أصدرها يعقوب صروف وفارس نمر ببيروت أيضًا عام ١٨٧٦م، ثم انتقلت إلى القاهرة حيث استمرت في الصدور حتى العقد الرابع من القرن

العشرين، وأخيرًا مجلة «الهلال» التي أصدرها جُرجي زيدان بالقاهرة عام ١٨٩٢م، ولا زالت تصدر حتى اليوم.

وقد نأت تلك المجلات بنفسها عن الخوض في أمور السياسة المحلية أو الدين حتى لا تثير ضدَّها المعارضة، ولكن الموضوعات التي نشرتها دارت حول «المدنيَّة» باعتبارها الخير ذاته، وأن الأخذ بها وتنميتها فيه صلاح الأمور وتهذيب السلوك، وأن العلم أساس المدنيَّة ويمكن للعرب أن ينقلوه إلى ثقافتهم العربية؛ لأن الاكتشافات العلمية الحديثة هي سرُّ قوة المجتمع الذي يقوم على قاعدة المصلحة «الوطنية.

وبرز من بين ذلك النفر من الكتاب شبلي شمّيل (١٨٥٠– ١٩١٧م)، وكان ينتمي إلى عائلة لبنانية استقرت بمصر على عهد الخديو إسماعيل، درس الطب بالكلية البروتستانتية (الجامعة الأمريكية الآن) ببيروت، ثم استكمل دراسة الطب بفرنسا، ومارس مهنته في مصر، ولكنه لم ينَل شهرته كطبيب، وإنما كمُبشّر بنظرية دارون في النشوء والارتقاء، فكان أول من طرح هذه النظرية وما أحدثته من ثورة في التفكير البيولوجي على القراء العرب، وقدم ترجمة عربية لشرح بوخنر لأفكار دارون. فكان يعتبر «العلم» أساس كل شيء، وهو جدير بالتقديس؛ لأنه «الدين» الذي يجب الإيمان به، ووجَّه بهذا الصدد نقدًا مُرًّا للكنيسة وهيمنتها على المجتمع، وطالب بحق الفرد في اختيار طريقه والتعبير عن ذاته، وعدَّ الحكم القائم على الدين حكمًا زائفًا فاسدًا، يستخدم السلطة لمنع نمو العقل البشرى نمّوًا صحيحًا، ويُرسي قواعد الاستبداد وإنكار حقوق الأفراد الذين يجب أن يعيشوا «وفقًا للطبيعة» وقوانينها؛ لأن التطور يتحقق بالصراع من أجل البقاء، والبقاء لا يكون إلا للأصلح.

والمجتمع الأصلح – عنده – هو المجتمع الذي تعمل جميع خلاياه من أجل خير الجميع، والقوانين والنظم الاجتماعية والسياسية تُقام لخدمة الصالح العام وتتغير بتغير واقعه، فلا تتصف بالثبات؛ لأن الثبات يعني الجمود والفناء. ولا يمكن الاتفاق على ما يعنيه «الصالح العام» إلا إذا توفَّرت الحرية، وخاصة حرية الفكر. ويتطلب ذلك – في رأيه – فصل الدين (باعتباره عنصر تفرقة) عن الحياة السياسية، فالأمم تقوى بمقدار ضعف سلطان الدين فيها، والتعصب القومي الأعمى – عنده – لا يقل شرًا عن التعصب الديني الأعمى؛ لذلك لا بد أن تحل «الوطنية العالمية» محل الولاء لوطن محدد؛ فالتقدم الاجتماعي يواكب التقدُّم العلمي، وسوف يتطور مفهوم «الوطن» يومًا ما ليشمل العالم كله.

وكان شبلي شميّل – أيضًا – أول من قدَّم الفكرة الاشتراكية في العالم العربي للقراء، وإن كان قد سمَّاها «الاجتماعية»، وفي طرحه للفكرة لم يهتم بمبدأ المِلكية العامة لوسائل الإنتاج، بل كان يعبّر عن اعتقاده بالتزام الحكومة العمل على تحقيق التقدم الاجتماعي وإرساء أسس التعاون في سبيل الصالح العام للمجتمع؛ فعلى الحكومة أن تتيح العمل للقادرين، وتضمن لهم الأجور العادلة، وتوفر لهم الخدمات الصحية، وأن تُقيم جامعة عصرية تدرس العلوم، ومدارس فنية، ومدارس ابتدائية في كل قرية وحيّ، ومؤسسات عامة لتوزيع المياه والطاقة، وتفتح الباب على مصراعيه أمام الصحف لتنوير الرأي العام. وكلها إصلاحات يمكن أن تتحقق في ظل مجتمع رأسمالي ليبرالي.

لم يكن المجتمع في مصر أو غيرها من البلاد العربية قد عرَف التطور الرأسمالي على نحو ما عرفته أوروبا، ولم تكن الأرض بعد خصبة لتلقي المبادئ الاشتراكية، ولكن طرح شميّل لها ساعد على توعية القراء في البلاد العربية بما يجب أن تكون عليه الحكومة العصرية؛ فكان لهذا الطرح أثره في الدعوة إلى الحكم

الدستوري في مصر وبلاد الدولة العثمانية. فقد كان شميّل من أنصار جماعة «تركيا الفتاة»، معارضًا لاستبداد السلطان عبد الحميد الثاني. وقد وصف أنصار «تركيا الفتاة» بأنهم من أنصار التقدم الاجتماعي، والحرية، والوحدة الاجتماعية التي تتجاوز حدود الفوارق الدينية، وعدَّهم «طلائع» لحركة البشرية تجاه المجتمع العالمي.

كتب شميّل هذا الكلام عام ١٨٩٨م، قبل أن يصل رجال تركيا الفتاة إلى الحكم بعشر سنوات، وعندما نجح انقلابهم كشفوا عن تعصبهم للقومية التركية، وعصفوا بالقوميات الأخرى التي انضوت تحت لواء الدولة العثمانية مما يكشف عن النظرة «المثالية» التي اتسمت بها رؤية شميّل لهم.

وإذا كان شلبي شميّل قد فصم عُرى العلاقة بين الدين والعلم في إطار طرحه للأفكار التي استلهمها من الغرب؛ فقد ارتبط اسم معاصره (اللبناني أيضًا) فرح أنطون (١٨٧٤– ١٩٢٢ م) الذي نزل مصر عام ١٨٩٧م، وأصدر بها مجلة «الجامعة» وانتقل إلى المهجر، وإن ظل ينتقل بين القاهرة ونيويورك وأصدر هناك عددًا من المجلات العربية. واستفزت كتاباته محمد عبده بسبب حملته على الدين، واعتباره نقيضًا للعلم. فدار بين الرجلين حوار حول دراسة فرح أنطون التي نشرها عن حياة ابن رشد وفلسفته متَّبعًا منهج المستشرق الفرنسي رينان، وأهداها « إلى البيت الجديد في الشرق ... إلى أولئك العقلاء من كل ملة ودين في الشرق، الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر؛ فصاروا يطلبون وضع أديانهم في مكان مقدس محترم، ليتمكنوا من الاتحاد اتحادًا حقيقيًا، ومجاراة تيار التمدُّن الأوروبي الجديد، لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعًا وجعلهم مُسخَّرين لغيرهم ». وذكر في مقدمة الدراسة أنه يكتب عن حياة ابن رشد ليقضي على الفرقة بين عناصر الشرق، ويغسل القلوب من أحقادها، ويجمع

كلمة أهل الشرق على نهج التمدن؛ لأن الزمان زمان الفلسفة والعلم، الذي يُلزِم كل فريق باحترام رأي غيره، وعقيدة غيره .

كان كِتاب فرح أنطون شبيهًا بكتابات شبلي شمّيَل من حيث اتخاذه طابع «البيان السياسي»، رمى فيه إلى وضع أسس دولة علمانية تقوم على كاهل مواطنيها من المسلمين والمسيحيين على قدمٍ سواء .
ولتحقيق ذلك، رأى ضرورة التمييز بين ما هو جوهري، وما كان عرَضيًّا في جميع الأديان. أي الفصل بين مبادئ الدين ومجموعة الشرائع المنسوبة إليه. ورأى أن المبادئ واحدة في جميع الأديان، وأن الشرائع غايتها حثُّ الناس على الفضيلة والخلق القويم، وهو القاعدة التي يجب التركيز عليها في تفسير الشرائع، ولو عن طريق التأويل وليس التمسك بحرفية النصوص. فالشرائع – عنده – وسيلة لغاية وليست غاية في حد ذاتها؛ لأن الطبيعة البشرية واحدة في جميع الأديان، وكذلك حقوق الإنسان وواجباته واحدة، يتفق فيها أصحاب الديانات مع من لا دين لهم.

وبنى فرح أنطون على ذلك قواعد العلمانية الفصل بين السلطتين الزمنية والدينية؛ لتناقضهما بعضهما مع بعض، ولأن قيام النظام الاجتماعي على ترابطهما واتحادهما يؤدي إلى اضطهاد السلطة الحاكمة للذين يخالفونها الرأي، وخاصة أهل الفكر، بينما هدف السلطة ضمان الحرية البشرية في حدود الدستور، ومن ثَم لا يتعرض أصحاب الآراء المعارضة للاضطهاد . ومن مبررات الفصل بين السلطتين —— أيضًا —— ضرورة أن يقوم المجتمع المتمدّن على المساواة المطلقة بين أبنائه دون النظر إلى دياناتهم. كما أن السلطة الدينية تتعامل مع الآخرة، بينما السلطة الزمنية تتعامل مع شئون الدنيا . والجمع بين الدين والسياسة يُضعِف الدين ذاته عندما يُنزِله إلى حلبة الصراع السياسي، ويجعله عُرضة لكل مزالق الحياة

السياسية. ولمَّا كان الدين الحق واحدًا، فالمصالح الدينية المختلفة تؤدي إلى الحروب وما يترتب عليها من نكبات.

أثارت أفكار فرح أنطون الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، وكانت في تلك الأفكار نقاط قد يقبَل بها محمد عبده، فقد ميَّز – أيضًا – بين ما هو جوهري أصيل في الدين، وما كان عرَضيًّا، كما قال بأن جميع الأديان تعبِّر عن حقيقة واحدة، ولكنه رأى في الإسلام وحده الدين المُعبِّر عن الحقيقة التامة، وإذا كان محمد عبده قد قبِل بأن يكون للحكومة الحق في حرية التشريع؛ فقد حرص على أن تكون القوانين الحديثة في إطار الشريعة ولا تخرج عنه، ويرى ضرورة التزام الحكَّام برأي فقهاء الشريعة، وإذا كان يؤمن بحق غير المسلمين في المساواة مع إخوانهم المسلمين؛ فذلك في إطار الدولة الإسلامية. وساء محمد عبده ما ذكره فرح أنطون من أن الإسلام اضطهد العلم بأكثر مما فعلته المسيحية، فكتب محمد عبده كتابه عن «الإسلام والمسيحية» للرد على أنطون، كما كتب كتابه الآخر «الإسلام دين العلم والمدنيَّة» للرد على رينان، ودُعاة العلمانية عمومًا.

وفي ردوده على محمد عبده، عارَض أنطون مقولة محمد عبده من أن الدين إذا عاد إلى نقائه الأول يصبح أساسًا متينًا للحياة السياسية؛ فقال أنطون بأن العالم قد تغير، ولم تعد الدول الحديثة قائمة على الدين بل على الوحدة الوطنية والعلم الحديث. وضرب مثلًا بانتصار محمد علي باشا على الوهابيين رغم أنهم أصحاب دعوة تنقية الإسلام مما شابَهُ من معتقدات، وعزَى انتصار محمد علي عليهم إلى كونه أول من أدرك في الشرق أن العالم قد تغيَّر. وأبدى أنطون اعتراضه على دعوة محمد عبده إلى الوحدة الإسلامية،

وأكَّد صعوبة تحقيقها، وأنها حتى إذا تحققت؛ فلن تُغير من واقع الحال شيئًا لأنها لن تستطيع صدَّ الزحف الأوروبي.

ان التيار العلماني اتخذ بعدها شعار التجديد والتطوير، ومواكبة تغيّرات العصر، وملائمة حاجات الناس مطيّةً ؛ ليُوجِهَ سهامه للنصوص الشرعية فيجردها من معانيها وأحكامها ؛ فأنكروا الغيبيات وحرَّفوا الكلم عن مواضعه ، وباسم "الاجتهاد والتجديد والعقلانية" حرَّفوا المعاني القرآنية ، وأخرجوا النصوص عما هو مُجمع عليه ، فضلًا عن عدم احترامهم لقدسية القرآن الكريم فعاملوه كسائر النصوص .

بهدف تغيير الدين ، والتحرر من قيوده وضوابطه ، والخروج علي المبادئ والأصول الإسلامية وإلغاء الثوابت والمُسلَّمات.

أن مرتكزات دعاويهم التجديدية المزعومة هي :

نزع القداسة عن القرآن والسنة ، والدعوة للقراءة المعاصرة للقرآن الكريم ، والقول بتاريخية الأحكام الشرعية .

إنكار الأحاديث الصحيحة كليًا أو جزئيًا بدعوى تحقيق المصلحة ، أو مسايرة مقتضيات العصر .

التشكيك في العقيدة الإسلامية ، وتقديس العقل وتقديمه علي النقل، وإنكار الغيبيات أو تأويلها .

تفسير الأحكام الشرعية بتأويلات باطلة بدعوى أنها كانت لظرف معين وقد زال .

هدم الثوابت الشرعية للأمة ، والقطيعة التامة بين ماضيها وحاضره

أصول ومرجعية البناء المنهجي في الفكر العلماني العربي المعاصر

في الوقت الذي سعى فيه الجابري من خلال مشروعه إلى تبرير اختياراته المعرفية والمنهجية في تشريح مكونات العقلية العربية الإسلامية، من خلال المكونات القومية للذات العربية مع تلفيقية مبررة بينها وبين إنجازات الغير، والبحث في التراث عن مُسوّغات لهذه التوجهات، إن كنا قد اعترفنا بفضلها في إثارة إشكالات حقيقية مرتبطة بعَلاقة العقل العربي بتراثه حين حاولت أن تنقُله من مجرد موضوع إلى إشكالية معرفية ومنهجية، في وقت حسمت اتجاهات أخرى الموضوع واتجهت نحو الاستلاب الثقافي والمنهجي رغم مرارة هذا القرار وتبعيته، نجد المدرسة العَلمانية في الفكر العربي المعاصر – خصوصًا مع محمد أركون – قد نحت المنحى ذاته، حين سعت إلى تثبيت منهجية العلوم الإنسانية في نسختها الغربية لتُعمّق هي الأخرى من جراحات وآلام العقل العربي، وتوسع الهُوَّة بينه وبين مرجعياته، بدل تقريبها منطلقة من أرضية الحداثة وعقيدتها المنهجية.

فخاضت معركة المفاهيم مع ثقافة الأمة وأصولها المرجعية، معتبرة المعركة على مستوى العلوم الإنسانية المدخل الأساس لعلمنة المجتمع العربي الإسلامي، ومن خلال الوصل بين لحظات انطلاق الحداثة الغربية وثوراتها المنهجية الفكرية، حين قوَّضَت أُسس التفكير الكنسي الديني وفكّكَت مؤسساته، وأعلنت ميلاد نمط جديد على مستوى آليات التحليل والنقد، وبين اللحظة التاريخية للعقل العربي الإسلامي لتحريره من كل القيود العقدية والتاريخية التي حالت – حسب تحليلها – دون تحقيق الإنجاز المطلوب.

لعل أبرز معالم الحضارة الغربية الحديثة توجُّهها العلماني الداعي إلى فصل المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية، بل «يرتبط بروز الفكر العلماني الذي تبنّاه مفكرو الأنوار الغربيين بإدراك المفكرِ الغربيّ الحاجةَ إلى الفصل بين المؤسستين الدينية والسياسية في المجتمع الغربي لتحقيق السلام الداخلي، وتطوير مجتمع

سياسي متعدد الأديان يسمح بتقويم الأفراد بناءً على إنجازاتهم الفردية ومساهماتهم في تطوير المجتمع السياسي، بدلًا من التعويل على انتماءاتهم الدينية؛ لهذا الغرض اقتنع قادة المجتمع الغربي ومفكروه أن لا طريق لإحلال السلام بين الفرق الدينية المتصارعة ما لم يقبل الجميع بالاحتكام إلى عدد من المبادئ السياسية المشتركة التي تسمح بإحقاق الحقوق وتوفير العدل، وتحول بين سيطرة فرقة دينية محددة على السلطة، ومن ثم استخدامها لفرض رؤية ضيقة على الجميع. وهكذا لاقت فكرة الدولة العلمانية قَبولًا واسعًا في المجتمعات الغربية الناهضة بدءًا من القرن الخامس عشر الميلادي.»

لكنه فصل معكوس تمامًا للعَلاقة بين السلطتين، ففي الوقت الذي كانت المعادلة تنطلق من السلطة الدينية نحو السلطة السياسية مستغلة نفوذها، أصبحت المعادلة عكسية، من السلطة السياسية إلى السلطة الدينية، فظلت العَلاقة بين السلطتين عَلاقة مدً وجزر حسب السياقات التاريخية والأهداف الموجهة لكل واحدة منها؛ لهذا ف «إن تلازم الوعي الديني والنهوض الحضاري حقيقة تاريخية وشرط موضوعي. فالحضارات الإنسانية عبر التاريخ تعود في جذورها إلى وعي ديني ورؤية كونية متعالية، بدءًا من حضارات الهلال الخصيب ومصر الفِرعَونية، ومرورًا بالحضارات الصينية والهندية والفارسية والإغريقية والرومانية، وانتهاءً بالحضارتين الإسلامية والغربية. ولقد وثَّق المؤرخ الغربي الشهير أرنولد توينبي العَلاقة بين الدين والحضارة وأظهر في كتابه دراسة الحضارة أن العَلاقة بين الدين والحضارة عَلاقة المقدمة بنتيجتها».

الفكر العلماني العربي المعاصر ومراحل إعادة بناء المفهوم

الاتجاه الإسقاطي الخارجي

ونعني به الاتجاه الذي سار إلى تبنِّي تاريخ الغرب والانخراط في مساره وتفاصيله وإسقاطه على تجربة الأمة، وانتهى إلى تبنِّي تلك الخلاصات التي انتهى إليها الفكر الغربي في صراعه مع الكنيسة والاجتهاد في تنزيلها على واقع اجتماعي وفكري، يختلف أشد الاختلاف عن موطن النشأة، وسلك في ذلك كل الوسائل الممكنة والمتاحة، فحاول افتعال الصراع داخل السياق العام لثقافة الأمة والبحث عن تناقضاتها بين الجوانب «العقلانية» و«اللاعقلانية».

ومحاولة فك ذلك الارتباط الوثيق وتلك الجدلية الطبيعية بين الوحي والعقل والواقع بأدوات منهجية أصبغ عليها صبغة «العلمية» مشبعة بعقائد أصحابها ومرتبطة بمعادلات اجتماعية نفسية يصعب في غالب الأحيان الفصل بينها إذا لم يؤتَ الإنسان سَعةً من العلم وبسطة في الفَهْم، فاستند إلى أطروحة مُفادها أن تحقيق حُلم النهضة والتحديث والتقدم إنما يتوقف بشكل كبير على استصحاب التجربة الغربية المسيحية ويتأسس على ما فعلته أوروبا مع الفكر الكنسي، إذ لم تتقدم وتتحرر إلا بعزلها لهذا الفكر وأدواته التفسيرية الخاطئة. والنهضة العربية الفعلية – إذا ما أُريدَ لها أن تحصل – تتطلب الاتصال بهذه المرحلة من الفكر الغربي وتطبيقاته المنهجية.

وهو الشرط الذي وضعه هذا الاتجاه للخروج مما أسماه بالمرحلة الأرثوذكسية الجامدة، فحاولوا معارضة الإسلام ومنهجه بنفس المركبات الذهنية التي واجه بها رواد الإصلاح في الغرب الفكر الكنسي.

وبهذا «يجعلون المعركة الدائرة هنا امتدادًا للمعركة التي دارت هناك، ومن ثم تقرر النتيجة في هذه المعركة كما تقررت في تلك.» وهي إقصاء الإسلام من المجال الحياتي والمؤسسات المجتمعية واعتباره عائقًا معرفيًا، وسلطة ضاغطة على العقل تُكبِّله بتوجيهاتها الإيمانية «الخرافية»، وتحول بينه وبين الإبداع

الخلاق والإنتاج الحضاري، فيحاولون «فرض التطابق على غير التطابق وفرض التشابه على غير التشابه، ويحولون البلاد العربية الإسلامية إلى مسرح يكرر أداء تمثيلية جرت وقائعها في بلاد أخرى وضمن ظروف ومعطيات مختلفة أما ما هو أنكى فكونها تمثيلية فاشلة في محتواها .»

فعلى غرار «تجربة المناهج الغربية في نضالها المرير ضد التفكير الديني قام الاتجاه الوضعي في بلادنا ليبنيَ أفكاره على أساسها متجاهلًا الفروق التاريخية والثقافية الموجودة بين البنية الفكرية المسيحية وبين البنية الإسلامية.»

وظهرت دعوة هذا الاتجاه قوية في تبنّي مقولات المناهج الغربية وامتدت لتشمل كل ميادين البحث: الإنسانية، والاجتماعية، والنفسية، والاقتصادية ... فجعلوا التجربتين المسيحية والإسلامية تشتركان على مستوى المقدمات المعرفية، وتصوراتها لكثير من الحقائق المعرفية والكونية والإنسانية، واعتمادهما على المنحى نفسه في التحليل؛ لهذا نجد عند هذا الاتجاه إصرارًا غير مسبوق في الدعوة إلى قراءة مقدمات انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث، كما حاول افتعال الصراع بين التحليل العقلي العلمي والتفسير الديني في ثقافة الأمة، وبين مدارسها الفكرية.

فالذي وقع في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية إنما هو نوع من الثراء الفكري فالصراع ليس «صراعًا بين عقل ولا عقل، وإنما هو صراع فيما بين مقولات يحمل كل منها عقلًا محددًا، ومن ثم يمكن تحديد الخلافات الجوهرية بين المقولات ولهذا فمن الخطأ أن تسحب التجربة التاريخية الأوروبية فيما يتعلق بالصراع بين الكنيسة وخصومها على ما يجري من صراع في ساحتنا، فالسمات هنا مختلفة في حالة المتصارعين حين تقارن بالسمات التي مثلت المتصارعين هناك.» ف «العقل الذي يعتمد على منهج القياس

كأسلوب وحيد للمعرفة والمحاجَّة يتحوَّل بين الأشلاء الناتجة عن عملية التفكيك. لا ثقافة العرب ولا حضارة الغرب تدخل في وعيه كعملية متكاملة أو كسيرورة تاريخية، كماضٍ وكمستقبل. إنها تُلغي التاريخ والمستقبل، لا ترى من تراث الشرق أو الغرب إلا لحظات متقطعة من قبلها ومما يليها، فهي لحظات ثابتة راكدة راهنة. الحاضر وحده هو الزمن بالنسبة لهذا الوعي.»

وقد مثَّل هذه المرحلة من التفكير أغلب اتجاهات الفكر العربي المعاصر من القوميين واليساريين والعلمانيين، قبل أن تحدث بعض الارتدادات الإيجابية النسبية من هذه الاتجاهات، فالقومية العربية كانت في بداية تشكُّلها تيَّارًا علمانيًّا قبل أن تعدل من مفردات خطابها وتنقحها من بعض المشوشات وترتبط بالماضي العربي، وتاريخه ورموزه مع إيمانها بضرورة الاستفادة من الآخر، وفق هذه المُحدَدات (اللغة، التاريخ، المصير المشترك) مع ارتباط محتشم بالدين أثناء مراجعات هذا التيار لأطروحاته تعتبره ضمير الأمة الجمعي، لكن دون أن يكون عنصرًا فاعلًا في النهضة والتحديث.

أما تيار الاستقلال عن التصوُّرات الدينية (الإسلام) وتكريس قطيعة نهائية مع التفسيرات العقائدية ومفارقات العقل السلفي. فتيار اليسار الماركسي العربي الراديكالي الذي يرى في الانخراط الكلي في الآخر، وفي مشروعه ومدارسه من خلال تبنَي المدرسة الماركسية بأدواتها ومفاهيمها مدخلًا أساسيًّا في معالجة مشكلات العجز، والتأَخُّر التاريخي كمنهج مطبق لا كمنهج لتطبيق – بتعبير الجابري.

أما الوجه الآخر لهذا التيار الإسقاطي الذي جعلناه أنموذجًا للاشتغال، فالأمر يتعلق بالمفكر الجزائري محمد أركون من خلال مشروعه الفكري (نقد العقل الإسلامي) والدعوة إلى علمنة المجتمعات العربية الإسلامية.

مشروع تؤطره مجموعة من الهواجس والإشكالات منذ البداية هي منطلقه ومرتكزه في إنجاز ما أسماه :

«إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر» وتأسيس تاريخي منفتح وتطبيقي لهذا الفكر متجاوزًا كل الحدود والحواجز التي فرضتها العقلية الوثوقية و«منفتح على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب، وتطبيق عملي في نفس حركة البحث؛ لأنه يهدف إلى تلبية حاجيَّات وآمال الفكر الإسلامي المعاصر وسد نواقصه منذ أن اضطُرَّ هذا الفكر لمواجهة الحداثة المادية والعقلية.» وفق قوله :

فقد أراد – كما يؤكد دائمًا – أن «ينقض أخطر مشكلة تواجه العرب والمسلمين عمومًا، ألا وهي مشكلة «الحداثة العقلية والفكرية» . إنها مشكلة دخول العصر بكل ما للكلمة من معنًى، وبكل ما يتضمنه ذلك من إشكاليات وعقبات وآلام ومخاضات.» هذا هو الأفق المعرفي الذي خطط له أركون وسعى إلى تثبيت أركانه في الساحة العربية والإسلامية، وقد ظلَّ هاجس العلمنة واحدًا من الإشكالات والأسئلة الكبرى التي شغلت هذا الفكر واتخذ مستويات متعددة وتعبيرات مختلفة حسب تعدُّد السياقات.

فارتبط بإشكالات مفاهيمية كالديمقراطية والتقدم والحداثة، لكن قبل الشروع في رِهانات العلمنة مع أركون نقف عند لحظاتها في الفكر العربي المعاصر، حددها الأستاذ كمال عبد اللطيف في ثلاث لحظات أساسية.

اللحظة الأولى : دولة الإسلام ودولة العلم والمدنية

ويمثلها الحوار الذي دار بين محمد عبده وفرح أنطون على صفحات «الجامعة» و«المنار» حول تاريخ الإسلام والمسيحية، حيث دافع عن ضرورة الفصل بين متطلبات الدين ومتطلبات الدنيا بالإضافة إلى تلويحه بشعارات التسامح والمواطنة. ويرى أن الخلاصة الأساسية لهذا الجدال تتجلى في المعالجة المباشرة والصريحة لمسألة العلمنة في الخطاب العربي المعاصر، وإعادة بناء المفهوم والتفكير فيه من جديد وفق معطيات جديدة.

اللحظة الثانية: نحو تأريخ وضعي للسلطة السياسية في الإسلام

ويمثل هذه المرحلة علي عبد الرازق (١٨٨٨–١٩٦٦م) بنصه الشهير «الإسلام وأصول الحكم» ١٩٢٥م الذي يعرض فيه موقفًا نقديًّا من مسألة إحياء الخلافة الإسلامية. وهذه اللحظة امتداد لجدل اللحظة الأولى: أصلها وتطورها. كما أقام تمييزًا فاصلًا بين النبوة والممارسة السياسية، ويدافع عن ضرورة الاحتكام في مجال السياسة إلى ما يسميه بأحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة.

ويدافع كمال عبد اللطيف عن هذه اللحظات التاريخية وعن الاختيارات التي دافع عنها فرح أنطون بحماسة كبيرة وعقلية أنوارية ورجحان كثير من جوانب البرهنة التاريخية لعلي عبد الرزاق، كما مثلت هذه المرحلة اتجاهين اثنين: الاتجاه الليبرالي مع فرح أنطون، الذي يرجع له الفضل — في رأيه — إلى إدخال مفهوم الخلاص الأنواري الوضعي لتجاوز الخلاص المسيحي الأخروي بل الخلاص الديني على وجه العموم، بهذه التسوية يتكلم كمال عبد اللطيف، ثم التجربة الكمالية التي قدمت — في نظره — كثيرًا من المعطيات الواقعية لفَهْم نص الإسلام وأصول الحكم.

اللحظة الثالثة : إعادة بناء المفهوم

وهنا المحاولات والمساهمات التي حاولت داخل الفكر العربي الإسلامي المعاصر أن تؤسس لهذا الموضوع من داخل البنية الفكرية للأمة، باعتباره موضوعًا داخليًا وانشغالات نابعة من واقعية وراهنية الواقع العربي والإصرار على اعتبار العلمانية أساس الوحي الإسلامي وليست ظاهرة طارئة، وأن التجربة التاريخية تقدم براهين على أصالة هذا المفهوم، وتبرز في هذا الاتجاه بشكل قوي اختيارات محمد أركون أنموذجًا لإعادة بناء هذا المفهوم وتركيبه في إطار أفق فلسفي تاريخي جديد داخل دائرة أوسع يتجاوز الدائرة السياسية، أفق ساهمت فيه معه ثلة من المفكرين العرب على اختلاف أطرهم المرجعية واختياراتهم السياسية لكن يتسلحون بنفس الآليات المعرفية والتاريخية، أمثال العروي والجابري وحسن حنفي وحليم بركات وعبد الإله بلقزيز. فكيف ينظر أركون إلى هذا الموضوع؟ وما هي المقاربات التي يقدمها، ما هي رِهاناته وأفقه؟ أسئلة نحاول أن نعالجها في هذا المطلب هذا ما سنراه في الصفحات القادمة حينما نتحدث عن رموز التيار العلماني ومنهم محمد أركون .

رموز التيار العلماني المعاصر وقراءتهم للنصوص القرآنية

آولا :

الدكتور محمد أركون

ولد عام 1928 في بلدة تاوريرت ميمون بالجزائر، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية عين تموشنت) حيث درس دراسته الابتدائية بها . ثم واصل دراسته الثانوية في وهران لدى الآباء البيض،

يُذكر أنه نشأ في عائلة فقيرة، وكان والده يملك متجراً صغيراً في قرية اسمها (عين الأربعاء) شرق وهران، فاضطر ابنه محمد أن ينتقل مع أبيه، ويحكي أركون عن نفسه بأن هذه القرية التي انتقل إليها كانت قرية غنية بالمستوطنين الفرنسيين وأنه عاش فيها «صدمة ثقافية»، ولما انتقل إلى هناك درس

في مدرسة الآباء البيض التبشيرية، والأهم من ذلك كله أن أركون شرح مشاعره تجاه تلك المدرسة حيث يرى أنه (عند المقارنة بين تلك الدروس المحفزة في مدرسة الآباء البيض مع الجامعة، فإن الجامعة تبدو كصحراء فكرية .

درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر، ثم بتدخل من المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس ثم اهتم بفكر المؤرخ والفيلسوف ابن مسكويه الذي كان موضوع أطروحته .

فكره

تميز فكر أركون بمحاولة عدم الفصل بين الحضارات شرقية وغربية واحتكار الإسقاطات على أحدهما دون الآخر، بل إمكانية فهم الحضارات دون النظر إليها على أنها شكل غريب من الآخر، وهو ينتقد الاستشراق المبني على هذا الشكل من البحث.

كل ما كتبه الدكتور أركون منذ أربعين سنة وحتى اليوم يندرج تحت عنوان: نقد العقل الإسلامي. ويصف الدكتور أركون مشروعه كما يلي، مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ. إنه مشروع تاريخي وأنثروبولوجي في آن معا، إنه يثير أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ. ولا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل والمخيال والضمير واللاشعور واللامعقول، والمعرفة القصصية (أي الأسطورية) والمعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية.

لا شك في أن مؤرخي الفكر والأدب قد أرخوا لتلك المفهومات ولكننا لا نزال نفرق بل نرفع جدارات إدارية ومعرفية بين شعب التاريخ والأدب والفلسفة والأديان والعلوم السياسية والسيولوجية

والأنثروبولوجية. والجدارات قائمة مرتفعة غليظة في الجامعات العربية التي لا يرجع تاريخ معظمها إلى ما قبل الخمسينات والستينات، والأنثروبولوجيا بصفة خاصة لم تزل غائبة في البرامج وعن الأذهان، ناهيك عن تطبيق إشكالياتها في الدراسات الإسلامية. (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال) .

ونقد العقل الإسلامي، كمشروع يتضمن محاولة لدمج العملية النقدية للفكر الديني الإسلامي في عملية نقدية أكثر عمومية للفكر الديني على العموم، ويوضح ذلك الدكتور أركون كما يلي، (وقد شكلت بالتعاون معه [مع الأب كلود جيفري] ومع فرانسواز سميث فلورنتان وجان لامبير «مجموعة باريس» داخل الجماعة الأوسع للبحث الإسلامي – المسيحي التي كانت قد أسست من قبل الأب ر. كاسبار. وضمن هذه المجموعة بالذات كنت قد حاولت أن أزحزح مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي «الأرثوذكسي» والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد «الآخرين» من نعمة النجاة في الدار الآخرة لكي يحتكرها لجماعته فقط. قلت حاولت أن أزحزح مسألة الوحي هذه من تلك الأرضية التقليدية المعروفة إلى أرضية التحليل الألسني والسيميائي الدلالي المرتبط هو أيضا بممارسة جديدة لعلم التاريخ ودراسة التاريخ. أقصد بذلك دراسة التاريخ بصفته علم أنثروبولوجيا الماضي وليس بصفته سردا خطيا مستقيما للوقائع المنتخبة بطريقة معينة. (من فيصل التفرقة وفصل المقال ص 55

من آراءه أنه يرى أن القرآن محرف بسبب أن النقل غير مؤتمن وأن

عند الدروز والإسماعيلية والزيدية وثائق سرية مهمة تفيدنا في معرفة النص الصحيح (يفيدنا في ذلك أيضاً سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا، أو إسماعيلية الهند، أو زيدية اليمن، أو علوية المغرب،

يوجد هناك في تلك المكتبات القصية وثائق نائمة متمنعة، مقفل عليها بالرتاج، الشيء الوحيد الذي يعزينا في عدم إمكانية الوصول إليها الآن هو معرفتنا بأنها محروسة جيداً ,

ويرى في السياق الذي يعنى بفكر محمد أركون، أن اهتمامه بالفكر العربي وتراثه الغامر في العهد الإسلامي بشكل أدق أدى إلى ممارسة قراءة نقدية حصيفة وتحليل منهجي حديث يعمق مسائل الفهم والتأويل ويروم نحو التنقيب في القضايا التي يرى أنها مكبوتة ومسكوت عنها وأحيانا يستحال التفكير فيها ويرجع هذا الرأي إلى أن "مخاض وإنتاج الفكر الإسلامي قد توقفت منذ عصر ابن رشد وابن خلدون، حيث انحسر التنوع عن التفكير الإسلامي وحل محله التقليد والاجترار. وقد رأى أن ذروة الانحطاط والتقليد الفكري تكمن في غلق باب الاجتهاد في الفقه.

مسيرته الأكاديمية

- عُيّن محمد أركون أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام 1980 بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها .
- عمل كباحث مرافق في برلين عام 1986 و1987.
- شغل ومنذ العام 1993 منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن.

التجربة الفكرية

اشتغل بنقد العقل الإسلامي من خلال دراسة النصوص الدينية وأصول الفقه التي أصلها علماء الشريعة الإسلامية على مدار القرون الثلاثة الأولى، والتي جسدت حينها قدرة العقل الإسلامي على التحليل والتفسير والاستقراء والاستنباط وظلت تلك الأصول –حسب رأيه– فيما بعد قوانين

مقدسة لا يمكن تغييرها بتغيير الظروف التاريخية والاجتماعية، ولذلك سعى أركون وحاول فهم النص الديني من خلال تركيبته الأدبية والقرائن التي تحفه.

اعتبر عدد من المتخصصين في الفكر الإسلامي والمفكرين الإسلاميين أن نظرية أركون "نقد العقل الإسلامي" تمت بمنهجية غربية، وسعت لنزع الثقة والقدسية عن النص الديني، وفي هذا السياق قال الدكتور محمد بن حامد الأحمري إن النظرية المذكورة سعت لـ"نزع الثقة من القرآن الكريم وقداسته، واعتباره نصا أسطوريا قابلا للأخذ والرد" .

كما ذهب بعض النقاد إلى أن مشروعه الفكري -في معظمه- لا يعدو أن يكون اجترارا لتجربة الفكر الفرنسي وموقفه من التراث اللاتيني المسيحي الأوروبي.

ورغم إيمانه بما بعد الحداثة وانصهاره في بوتقة الفكر الغربي، فقد شكا أركون بمرارة من نظرة الأوربيين إليه بوصفه مسلما تقليديا .

مؤلفاته

كتب محمد أركون كتبه باللغة الفرنسية أو بالإنجليزية وتُرجمت أعماله إلى العديد من اللغات من بينها العربية والهولندية والإنجليزية والإندونيسية ومن مؤلفاته المترجمة إلى العربية:

1. الفكر العربي
2. الإسلام: أصالة وممارسة
3. تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو «نقد العقل الإسلامي

4. الفكر الإسلامي: قراءة علمية

5. الإسلام: الأخلاق والسياسة

6. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد

7. العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب

8. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي

9. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟

10. الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة

11. نزعة الأنسنة في الفكر العربي

12. قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟؛ الكتاب مؤلف من دراسات يبلغ عددها 5، ثم تأتي بعدها أربع مقابلات حصلت خلال سنتين بهدف مساعدة فهم فكر المؤلف. يدعو أركون في كتابه هذا إلى تفكيكك الخطابات التقليدية، وينتقدم المنهج الاستشراقي الكلاسيكي متمثلاً في المؤرخ كلود كاهين، الذي يعتبر من رموز هذا المنهج. يناقش في الكتاب موضوع الأصولية والصراع مع الغربي والعولمة وكيف يجب أن نقيم التراث ليساعدنا كعامل من عوامل لا العكس. يعتبر البعض أن هذا الكتاب يمثل مقدمة معرفية لمشروع محمد أركون الفكري. إنه يتحدث عن المصاعب الثقافية والمعرفية التي تصعب تواصله مع الجمهور الإسلامي. ويرى أن هذه المصاعب هي معيقات معرفية وأبستمولوجية مترسخة في الأذهان، ولا بد من تحركيها

وزحزحتها أو تغييرها لكي يحصل التواصل المعرفية. حيث أن المعرفة الحقيقية لا يمكن أن تقوم بالتوازي مع المعرفة الخاطئة بل على أنقاضها، حسب تعبير غاستون باشلار، وتمثل هذه الفكرة واحدة من مرجعيات محمد أركون الأساسية. ينتقل الكتاب ليعرض أربع من المقالات المتابعة التي يديرها هاشم صالح مع محمد أركون ليناقشا محاور الفكر الرئيسية التي شغلت المؤلف على مدى نصف قرن، وملخصها أن الرجل يريد الانتقال من الدعوة النظرية لتجديد تراثنا إلى البعد العملي لهذه الدعوة التجديدية.

13. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي؛ يناقش الكتاب موضوع تأصيل الخطابات والأحكام بأنواعها، فلا يتعرض لتاريخ علم الأصول في الإسلام، ولا هو يسعى لتحليل أعمال المجتهدين. يتصدى محمد أركون في هذا الكتاب لقضايا التاريخ الإسلامي المتصل بالتراث والمطلق متسلحاً بما أنجزته فلسفة العلوم الحديثة. وهو يركز على النقد العميق والمعرفي لمفهوم التأصيل بحد ذاته، وبالطريقة التي مارسه بها العقل الديني، وكما حلله العقل الحديث في آن. يرى الكاتب أن الكثير مما كان مناسباً للعصور الإسلامية الأولى، ما عاد صالحاً اليوم، وأن ما نسميه الآن حركات أصولية ليست في واقع الحال حركات تأصيل. فالحركات الأصولية تلك اكتفت بالنضال السياسي دون إعادة النظر أو دون تأويل جاد أو تجديد في الفكر الذي ازدهر على يدي الشافعي، ثم مع الشاطبي الذي أسس مفهوم مقاصد الشريعة. فالعمل على تأصيل الأصول وبشكل مطلق، بحسب أركون، يعتبر ضرباً من المستحيل في زمن يتغير باستمرار.

14. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية؛

15. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني؛

16. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟؛

17. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني

18. تاريخ الجماعات السرية.

الجوائز التي حصل عليها

من الجوائز التي حصل عليها:

- ضابط لواء الشرف
- جائزة بالمز الأكاديمية
- جائزة ليفي ديلا فيدا لدراسات الشرق الأوسط في كاليفورنيا .
- دكتوراه شرف من جامعة إكسيتر عام 2002.
- جائزة ابن رشد للفكر الحر عام 2003.

وفاته

توفي في 14 سبتمبر 2010م عن عمر ناهز 82 عاما بعد معاناة مع المرض في باريس ودفن في المغرب.

أركون وقراءته للنصوص القرآنية

محمد أركون من بين الباحثين المعاصرين الذين اهتموا بقراءة النصوص الدينية عامة والقرآن الكريم على وجه الخصوص، والدليل على ذلك انتاجه الوفير في هذا المجال، ومشروعه النقدي للعقل الإسلامي، والذي حاول من خلاله الكشف التاريخي عن كيفية تشكل هذا العقل لأول مرة، ومختلف ممارساته في المجتمعات العربية الإسلامية إلى الفترة المعاصرة، ومن تم نقد الأسس والمنطلقات التي تكونت في إطارها المعارف والنظريات والخلفيات التاريخية لها، وكذا دراسة شروط صلاحيتها ، وقد استهدف مشروعه النقدي إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي وتطبيقها علىى النص القرآني، متبعا في ذلك مجموعة من الآليات والأدوات المنهجية الغربية، التي استهدف من خلالها تحقيق قراءة جديد للقرآن الكريم تختلف عن القراءة التقليدية التي أنتجها التفسير الكلاسيكي.

يغدو النص الديني عند أركون ممارسة خطابية خاضعة لآليات التأويل القائمة على التفكيك ممارسة إستلهمها أركون من فلاسفة الحداثة و ما بعد الحداثة الأروبية ولم يجد أي حرج في التعامل مع هذه الآلية بل يصر على إعمالها ويدعونا لأجل فهم النص الديني من خلالها لأنها الضامن الوحيد للفهم الموضوعي المنفلت من قبضة الإسلاميات الكلاسيكية الإستشراقية التي تحاول حرمان العقل الإسلامي من قراءة النص القرآني وهو يشحد مناهجه من العلوم الإنسانية الغربية المنبع ويمثل محمد أركون أحد أهم أقطاب العقل الإسلامي والقارئ الممتاز للنص برؤية حداثية / و تحمل تجربته خصوصياتها ونمط وجودها وقانونها الداخلي وإحالاتها الممكنة، يؤكد أركون على ضرورة النظر إلى النص على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقبات الزمنية، إن هذه القرون المتراتبة بعضها فوق بعضها الآخر طبقات الأرض الجيولوجية. ولا يمكن أن نتوصل إلى فهم حقيقة عمق هذه الطبقات إلى القرون التأسيسية الأولى

مثلا إلا باختراق الطبقات السطحية والوسطى رجوعا في الزمن إلى الوراء . والتفكيك يمثل آلية مهمة لاختراق وتعرية طبقات النص التي حاولت أن تختفي من وراء النظريات المختلفة، والتشكيلات الإيديولوجية المتنوعة، لأجل نزع البداهة ورداء القداسة عن النص. . . إني في قراءتي للفكر الإسلامي يشير أركون أحرص على الإلتزام بمبادئ المعرفة العلمية و احترام حقوقها مهما يكن الثمن الإيديولوجي و السيكولوجي و الإجتماعي غير أنه ثمة صعوبات تواجه أركون في قراءاته التطبيقية على النص. والتي مثلت بالنسبة إليه سياجا دوغمائيـا يعيق فهم أعماق النص وأسراره وفي قمة هذه الصعوبات، نجد تركيز الفكر الإسلامي على ثيولوجيا تفوقية المؤمن – غير المؤمن، المسلم – غير المسلم. . . كما حاول البعض إضفاء طابع القداسة والتبجيلية على المعنى الواسع المرسل من قبل الله ووحدانيته بالإضافة إلى تكريس دوغمائية القيم الأخلاقية والدينية.

أركون ورِهانات العلمنة في الفكر العربي المعاصر

في سياق إعادة بناء مفهوم العلمنة يقدم أركون مفاهيم جديدة وأوسع مما هو متداول عند أغلب الاتجاهات العلمانية في الفكر العربي المعاصر، من خلال تحطيم منطق الثنائيات وتوسيع مجال التفكير فيها، ومن هنا «الحاجة إلى ضرورة إعادة النظر في المفاهيم التي ترتبط بهذا المفهوم، والتي غالبًا ما ترتب في إطار تقابلات ثنائية حدية وحادة من قبيل حق ديني، وحق طبيعي، وعقلي، وروحي، وعقلاني، وخيالي. إن تفكيك المفاهيم المذكورة داخل بنيتها الروحية المتقاطعة يتيح إمكانية بناء وتأمل جديد، وبالتالي إمكانية بلورة نتائج جديدة خاصة وأن المسيحية لم تنقرض، وأن الإسلام يعرف انتفاضات متشنجة وحادة هنا وهناك.» .

هكذا فكر أركون في الموضوع وانتقد المداخل التي تم اعتمادها في مقاربة إشكالات العرب ومخاضاتهم المعاصرة. أما المدخل والمقاربة الأركونية المفضلة فتتجاوز «مجرد التفريق البسيط للمفهوم بين الشؤون الروحية والشؤون الزمنية» إلى تأسيس مفهوم جديد غير مفكر فيه، وهو المعنى الفلسفي والمعرفي والإيجابي، من خلال علمنة العقل العربي الإسلامي الذي يسيطر عليه البيان والوجدان، وإنتاج عقل قادر على المساءلة والنقد، فهي موقف منفتح للروح إزاء قضايا المعرفة وقضايا المجتمع، هذا الموقف يتعارض مع عقل أبدي خالد منسجم تمامًا بشكل مسبق مع تعاليم الوحي الجامع، «عقل يبدو متعاليًا وخاضعًا لتحديدات كلام الله المعنوية وإكراهاته في آنٍ معًا»، ويقدم مقاربات للمفهوم تتركز على الحاجة إلى الفهم ومواجهة كل المطلقات والقيود التي تُحجَم العقل والإنسان عن الإبداع.

فالعلمنة كما يفهمها «تتركز في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحرية ولهذا فإن مهامها في إلحاحها الشديد على الفَهْم والنقد داخل توتُّر عام في الإنسان وبمواجهة «ضابط» ما موجود دائمًا، وضرورة أن يوجد سواء كنا نعيش في مجتمع الدولة-الكنسية أم في مجتمع الدولة القومية الحداثية.» إنه التحلُّل الكامل من كل ضابط قيمي يضبط سلوك الإنسان، ويُرشد تصرُّفه والتمرد على الأخلاق والعقائد والدعوة إلى الاستقلال العقلي، وهذا ما يتطلب في رأيه افتتاحًا باستمرار في اتجاه الشك المستمر، يشبه الشك الذي افتتحه كل من ماركس ونيتشه في القرن التاسع عشر اتجاه المسيحية «وهذا النقد قابل تمامًا للتطبيق على الإسلام»، فدفع بكل مقولاته إلى نهايتها، كالوفاء بحقوق العقل كاملة غير منقوصة، إذ ليس هناك حقيقة خارج هذا العقل.

لهذا فالعلمنة عنده «قفزة نوعية في تاريخ المجتمعات البشرية، فهي التي نقلت البشرية من الفضاء العقلي للقرون الوسطى إلى الفضاء العقلي للتقدم والحداثة.» هذا صحيح بالنسبة لأوروبا، أما التعميم كمقياس غير أخلاقي فلم تكن البشرية كلها تشترك في المقدمات المعرفية، وليست على خطة تاريخية واحدة، لكن آليات الاشتغال وأفقه المعرفي كانت عاملًا أساسيًا في هذه التحديدات والاستنتاجات.

ورِهان أركون في أفق العلمنة هو الانخراط الكلي في الحداثة، ويطرح السؤال: من أين نبدأ في دراسة هذا الموضوع، من الإسلام أم من الحداثة؟ فيجيب: سوف نبدأ وبالضرورة من الحداثة، لأنها خياره الأول والأخير ولأننا — يقول: «غاطسون ومنغمسون في المُناخ الذي خلقته الحداثة.»

أما الإسلام فلا «يمكن لأي شخص عاقل أن يقول إنه يمثل حاليًا الحداثة»؛ لأنه أصبح يمثل نوعًا من التقليد والتراث، ومن تراكم المعارف والمواقف الثقافية المكرورة، ولا يقوى على تحريك التاريخ الذي حركه لحظة انبثاقه الأول، فالإسلام في «زمن النبي ولحظة انبثاق الخطاب القرآني كان يمثل تغيرًا، بل وتغيرًا جذريًا بالقياس إلى ما قبله، وكان يمثل حركة تاريخية مندفعة بكل قوة وانطلاق، وعلى الأصعدة كافة.» وكان «يمثل لحظة حداثة حقيقية لا شك فيها، أي لحظة تحريك وتغيير لعجلة التاريخ.»

لكن لما «ترسَّخت الدولة الإسلامية تم تشكيل – تدريجيًا – فكْرٍ ثابت تحوَّل بالتدرج إلى أرثوذكسية؛ أي تحول من طاقة تغيرية انبثاقية إلى تصور ثابت وثبوتي للحقيقة، إلى تصور ملجوم ومسجون للحقيقة»، يمنع الدخول في المساءلة والنقد، ويضع حواجز المرور إلى عالم ظلَّ في رأيه غير مفكر فيه داخل هذه الثقافة، إنه عالم الغيب.

فهو يصر على اختياراته الفكرية لإنجاز هذه المهام من خلال الاستعانة بمنجزات العلوم الإنسانية، والفتوحات التي دشَّنها المثقفون الفَرنسيون، أمثال: فوكو ورولان بارت وغريماس وبيير بورديو وجورج بالانديه واعتناق الإبستيمولوجية الجديدة، التي لا تميز بين إنسان وآخر بسبب العرق أو الدين أو بين المجتمعات البشرية أمام مناهج العلوم الإنسانية ونظرتها المنفتحة إلى أبعد الحدود.

ولهذا السبب يرى أننا «مجبرون منهجيًّا على الانطلاق من ساحة الحداثة العقلية والفكرية؛ لأن الحداثة أضافت مشاكل جديدة لم تكن تُطرح سابقًا وافتتحت منهجيات جديدة تتيح لنا توسيع حقل المعرفة دون إدخال يقينيات دوغماية تعسفية، هذا هو الشيء الجديد فعلًا، وهنا يكمن جوهر الحداثة»، حداثة الشك الشامل والقطيعة الكلية مع مقومات الذات، والانغماس في الآخر وتراثه.

ويميز أركون بين الحداثة والتحديث؛ لأنهما مصطلحان غير متطابقين، لا يدلان على الشيء نفسه. «فالحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة الأوروبية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي لا يرافقه أي تغيُّر جذري في موقف المسلم للكون والعالم.».

وينتقد بشدة الاتجاهات النقدية في الفكر العربي المعاصر، التي عجزَت عن إدخال تغييرات جذرية في موقف المسلم حين فشلت في إنجاز مهمة الشك «المنهجي والعلمي» وزحزحة اليقينيات المنهجية، كما فشلَت كل التجارب العربية والإسلامية مثل نموذج الجزائر، وتجربة شاه إيران؛ لأنها مارست التحديث «دون حداثة عقلية أو فكرية أو ثقافية».

يطرح أركون مشكلة الحداثة من خلال التاريخ المقارن للثقافات والعقائد والتجارب، أي من خلال التجربة اللاتينية المسيحية فالغربية من جهة، ثم من خلال التجربة العربية الإسلامية،[٣١] وارتبط عنده هذا الرَهان الحداثي العلماني بضرورة الاطلاع ودراسة التاريخ التطوري والتصاعدي لتجربة الحداثة الراهنة في مهدها الأصلي، من خلال مسيرة القرون الأربعة الأخيرة (ق١٦م حتى نهاية ق٢٠م) .

وينتقد – كعادته – التيار «التنويري» في العالم العربي الإسلامي بالقصور في فَهْم وهَضْم هذه المسيرة التنويرية الغربية. يقول: «فمعرفة مثقفي عصر (النهضة) العربية والأجيال التي تلتهم حتى الآن بأوروبا وحداثتها كانت على الرغم من فائدتها وإيجابياتها ناقصة ومبتورة، وأحيانًا أخرى مُشوَّهة وغير واقعية على الإطلاق.» والسبب في رأيه هو طغيان الأيديولوجيا على مستوى التفسير، والمقاربة لكثير من القضايا العربية، مما حال دون فَهْم موضوعي للذات، ولتجربة الآخر.

ومشروع العلمنة عند أركون في المجتمعات العربية لا يمكن «الحديث عنه إذا كنا لا نمتلك نظرة معقولة ومقبولة عن ظاهرة التقديس والعامل الروحي، والمتعالي والأنطولوجيا»،ويعول على الحداثة العقلية والفكرية لتأمين مستقبل العلمنة، ورِهانه في ذلك علمنة التعليم وتعميم المنهج المقارن للأديان والمذاهب، يقول: «الحل يكمن في تعليم تاريخ الأديان والأنثربولوجيا الدينية على الطريقة الحديثة، والتوقف كليًا عن إعطاء حق الكلام في الفضاء المدني العام للمجتمع لذلك الخطاب التقليدي الطائفي الذي يفرض نفسه وكأنه الدين الوحيد.»

هكذا يصادر الحق في الاختلاف ويناقض مبادئ الحداثة الغربية في نسختها الفَرنسية والاعتراف بالآخر، فتكون العلمنة عنده تشريع اللامعنى واللامنطق واللاواقع، وإقصاء للفكر المخالف، فمعالجة المشاكل الحارقة والصعبة يكون عن طريق المنع من اختيار مذهب ضد آخر أو دين ضد دين آخر.

فهذه الدعوة غير مقبولة حتى عند أشد المتشددين في الغرب وأكثرهم تطرُّفًا؛ لأن لكل مجتمع تحيزاته كما لكل فرد تحيزاته أيضًا، فلو قيل هذا الكلام في المجتمع اليهودي لكانت الضريبة غالية والمصير مجهولًا، فهذا التصور يُسلم الأمة للرياح العاتية، وللغموض والتطبيع الثقافي والمسخ الحضاري، وإنكارٌ لخصوصياتها الحضارية.

لاستكمال مشروع العلمنة اتجهت جهود أركون إلى نقد المفاهيم وفتح المعركة مع القاموس اللغوي للعقل الإسلامي الذي شكَّله نص الوحي؛ لأن الإبقاء على لغة تاريخية مغلقة لا يقودنا إلى الانخراط الفعلي في الحداثة بقدر ما يخلق حالة من التشويش والإرباك على مستوى الفهم والاستيعاب.

ومن ثم وجب استبدال بمعجم هذه اللغة الإيماني «اللاهوتي الدوغمائي» التقليدي معجمًا قادرًا على استيعاب مفردات الحداثة ومعطيات العصر وإشكالاته، فهذا المعجم يقول: «أصبحت كواهلنا تنوء تحت ثقل أكياسه فهو أثقل من أن تتحمله أو تستطيع حمله بعد الآن.» ويميز في هذا بين أنواع الخطابات المتداولة على أساس معايير تبدو غير دقيقة وغير علمية بين الخطاب العلمي الفلسفي والخطاب الديني الذي يستند في أطروحاته إلى مادة لغوية خاصة (العربية) وعلى أسلوب تعبيري بياني ويعتمد الإثارة الخاطفة والضربة البيانية الصاعقة والمجاز الباهر المدهش.»

مما يجعل التعبير بهذه اللغة عن موضوعات يحاول أركون مقاربتها ، مثل موضوع الظاهرة الدينية، يبدو في نظره شديد الصعوبة بالقياس إلى اللغات الأوروبية الحديثة التي سبقتها إلى العلمنة وافتتاح الحداثة، وتخلصت من التأثيرات الدينية والشحنات الدينية التي تضغط على الفكر وتسجنه في سياج ضيق ومحدود؛ لهذا لا تقوى العربية على إنجاز مهام كبرى في تاريخ العرب والمسلمين كالتي أنجزتها اللغات الأوروبية.

والسبب في رأيه أن هذه اللغات لم ترتبط بنص الإنجيل، ولم تتقيد بمصطلحاته ومفاهيمه، عكس العربية التي ظل جهازها المفاهيمي يتمتع بعدم الاستقلالية عن الوحي يصعب معها بلورة المصطلح العربي بطريقة علمية كما يحصل في اللغات الأخرى وإعادة تشغيله. كما أن إنجاز الحداثة لا يمكن التفكير فيها داخل هذه اللغة وبرموزها إلا إذا حررناها من ثقل المعجم اللغوي ومن شحنته الدينية، ولإنجاز هذه المهمة فنحن — يقول: «بحاجة إلى اشتقاق المصطلحات الجديدة، والاختراعات اللغوية الجديدة في العربية من أجل أن نستوعب الحداثة الفكرية في العلوم وإلى حركة ترجمة واسعة لا تقل أهمية عن حركة الترجمات الكبرى التي سادت في العصور الكلاسيكية زمن المأمون وأدَّت إلى ازدهار الفكر العربي»، مع بطلان التسوية بين التجربة التاريخية التي يدعو إليها أركون لتدشين الحداثة العقلية العربية المعاصرة.

فالتجربة الأولى فعل اختياري صدر عن إرادة وإثبات الذات وتحقيق إمكاناتها الواسعة مارسها أهلها وهم في موقع قوة، إذ شرعوا في تأسيس هوية ثقافية وشخصية حضارية خاصتين بهم، وتتمتع بدرجة عالية من الاستقلالية بينما التجربة التي يدعو إليها لا يتوفر فيها الحد الأدنى من هذه الشروط.

ولتسهيل هذه المهمة نخضع نص الوحي للنقد التاريخي، ونقله من إطاره اللاهوتي – كما يقول – إلى المجال اللساني التداولي يخضع لما يخضع له أي نص أدبي بشري دون اعتبار لأصله السماوي.

ويميز أركون بين مستويين من الوحي: الوحي المكتوب «المصحف» وهو في نظره لا يمثل الحقيقة المطلقة؛ نظرًا لارتباطه بالأيديولوجيات التأسيسية، ووحي «شفهي» وهو الأهم في نظره، لم يفكر فيه داخل بنية الفكر الإسلامي المعاصر، ويشكك في الروايات الرسمية التي اعتمدت النسخة الأخيرة للمصحف، فهو لا يفهم معنى الوحي، إنها «كلمة شديدة الخطورة والأهمية لا يمكننا استخدامها بسهولة، بمعنى أننا لا نفهمها جيدًا وهي بحاجة لأن تخضع لدراسة جديدة لا تقدم أي تنازل للتصورات التي فرضتها العقائد الدوغمائية الراسخة ولا توجد أي مكتبة في العالم ولا أي كتاب في أي لغة من لغات العالم يطرح مشكلة الوحي على طريقة العقلانية الحديثة ومنهجيتها .»

فإن وجدت فإنها صممت وأنجزت ضمن منظور التيولوجيات التقليدية، ويقدم تعريفًا له يمتاز بخصيصة فريدة – كما يقول – أنه «يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد، وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي. إنه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدية»،– وهكذا يمكننا – يتابع الكلام – أن نسير في اتجاه فكرٍ ديني آخر غير السائد، يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس، فلا شيء ثابت.

مما يجعل الوحي ظاهرة لغوية ثقافية تسري عليها كل التعديلات والتأويلات، لأن الحداثة التي انطلق منها أدخلت منهجيات جديدة وطرحت إشكالات وتساؤلات لا قِبل للعرب بها، وتتيح إمكانية توسيع حقل

المعرفة عنده وكذا توسيع دائرة التشكيك في المفاهيم الثابتة التي بناها الوحي، واعتبرت من قواعد البناء المعرفي والمنهجي، فدون إجراء هذه العملية يبقى التحليل ناقصًا يقول: «بدءًا من الاستخدام الذي كان القرآن قد أجراه، فإن مصطلح الإسلام كان قد امتد تدريجيًا، واتسع لكي يشمل مجالات شديدة الاختلاف. إنه لم يعُدْ يكفي لتعريفه القول بأن الأمر يتعلق بدين مميز من قبل شعائره، أو هو «دين الإسلام» أو أن الإسلام هو الدين الذي أتى به محمد . نحن نرى فيما يخص تحليلنا أن مفهوم الدين نفسه ينبغي أن يعاد التفكير فيه على ضوء المنجزات العديدة للعلم المعاصر.»

فالعلم بالمفهوم الذي يقدمه أركون وبالأفق الذي اشتغل عليه، ليس هو الحل الوحيد لمشكلات الإنسانية، وغير قادر على ذلك، بل هو «أحد الطرق للاقتراب من الحقيقة، وليس مهيمنًا على الدين والفلسفة والفن»، وبالتالي فالتغيير الذي يطالب به أركون خارج حدود العلم ذاته ومنطقه الحجاجي البرهاني، فإذا جاز هذا المنطق في نموذج ثقافي معين، فإنه لا تقبله النماذج الأخرى، وهذا جارٍ في كل النماذج والأنساق الفكرية العالمية.

يعبر منهج أركون عن «خلط لا يطاق بين الثوابت اللغوية واللغة القابلة للتطور والتطوير، ذلك أن الوحي المسطور (لغة ومفاهيم ومعاني الكلمات) يشكل دائرة من الثبات، حيث تعد المفاهيم النابعة منه مقصودة لذاتها؛ لأنها تعبير عن مفاهيم شرعية لا يجوز التنازل عنها بأي حال ولا التفريط فيها وعدم تبديدها؛ لأن ذلك يشكل جزءًا من مهمة أساسية في بناء المفاهيم الإسلامية وإلا فقدت هذه المفاهيم وظيفتها إنه تبديد مع سبق الإصرار والترصد لتلك المفاهيم، وهو موقف يعبر عن استخفاف وتصرف بالحقائق الشرعية والمفاهيم الدينية بصورة ليست هي بالتجديد، وإنما هي في حقيقتها تقع من حيث

هدفها ومحتواها في دائرة التبديد الخطير وطمس حقيقة الثابت اللغوي الشرعي والنابع من حقيقة أساسية وهي حفظ الذِّكْر.»

قراءة النص الديني عند المفكر محمد أركون

تتميز المنهجية (القراءة) الأركونية في الدراسات الإسلامية بسمات عدة: أولاها انطلاقها من مكتسبات الحداثة الغربية، ومحاولتها ثانيًا تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية من خلال تطبيقها على التراث الإسلامي. وهذه القراءة تختلف عن القراءات السائدة في الشرق والغرب، قديمًا وحديثًا لأنها تتسلح بالنقد، وتنقب في طبقات التراث لاستخراج مكبوته ولا مفكَّره، كما إنها تتوجه كذلك إلى الحداثة الغربية لتبرز مناقبها ومثالبها موظفة أداة أو آلية دعاها أركون "بالإسلاميات التطبيقية" من جهة و"الإسلاميات القانونية" من جهة أخرى.

فالأولى تروم دراسة التراث وفق منهجية حفرية تطال المكتوب والمُقال والمُعاش، كما تتوجه إلى الإسلاميات الكلاسيكية لنقدها وإبراز محدوديتها.

أما الإسلاميات القانونية، فهي أداة تنصبُّ بالنقد أساسًا على العقل التشريعي، لأنه دعامة العقل الإسلامي في صيرورته إلى الآن. كما تنتقد كذلك المنظومة الحقوقية الأوروبية الحديثة، عبر عقد مقارنة بينهما، بغاية إبراز كل الانحرافات الأسطورية المنطقية التي تعرَّض لها العقل هنا وهناك.

ويبدو من الصعب الحديث عن القراءة الأركونية من دون الانخراط في تحليل موضوعها وهو العقل، لأن العقل عند أركون يختلط فيه الموضوع بالمنهج. ومن هنا صعوبة ضبط المشروع الأركوني في كل جوانبه. فالموضوع يكشف عن نفسه من خلال المنهج، كما أن نضج هذا الأخير وتبلوره يعود إلى الموضوع.

وهكذا، وبناء على هذا المطلب، لا مندوحة لنا من التعرض إلى المتن أثناء تعرُّضنا للجانب المنهجي في المنظومة الفكرية الأركونية.

لقد أفلحت القراءة الأركونية في فتح ورشات عديدة، جعلت المتلقي يتحمس لها ويعمل على الانخراط فيها، سيما وأن فتح إضبارة الماضي الإسلامي ينطلق من هموم الحاضر، والمتمثل في السؤال المركزي الذي أرَّق ويؤرَق أركون: كيف نقرأ الإسلام اليوم؟ هل الإسلام شيء والمسلمون شيء آخر؟ وكيف يجب على المسلم اليوم أن يتكيَف مع معطيات الحداثة الغربية؟

ولاحظ أركون أن الإسلام الأقنومي هو السائد الآن باعتباره كيانًا جوهرانيًا لا يتغير ولا يتبدل على مسار التاريخ. لذا لا بد من القطع معه. وهذه إحدى تجليات القراءة الأركونية للتراث. فالقطيعة عملية طالت المجتمع العربي الإسلامي منذ ظهوره، وهي ذات أوجه متعددة أهمها قطيعتان اثنتان: الأولى قطيعة مع الماضي السكولائي بعد انهيار الحضارة الإسلامية في القرن الثالث عشر الميلادي. والثانية قطيعة حصلت بين أوروبا والعالم الإسلامي منذ القرن السادس عشر الميلادي. وداخل القطيعة الأولى توجد قطائع أخرى فرعية كالقطيعة الاجتماعية والقطيعة الاقتصادية، والقطيعة اللغوية والنفسية. . . أما بالنسبة إلى القطيعة الثانية مع الغرب، فتعد الثورة الفرنسية أم القطائع، لأنها قطيعة تاريخية، أفلحت في فصل الدين عن السياسة، معتبرة إياه شأنًا شخصيًا .

لكن أركون يضيف قطيعة أخرى يعتبرها أساسية في فهم بنية الفكر الإسلامي، أسماها القطيعة الإبستيمية، وهي قطيعة كبرى ينتظم فيها كل الفكر الإسلامي الوسيط منذ انحطاطه إلى اليوم. إذ من تجليات الإبستيمي الإسلامي، الخلط بين الأسطوري (الخيالي) والتاريخي، واستدماج بنية الأصل في

معتقد المسلم، وكذا القول بحقيقة واحدة ثابتة سرمدية. هذا علاوة على تقديس اللغة العربية وتفوُّقها على كل اللغات الأخرى.

ولفهم تشكُّل وصيرورة بنية هذا الفكر، وظَّف أركون مصطلح "الزمان الطويل"، بهدف الكشف عن اللامفكَّر فيه.

فالإبستيمي والزمان الطويل واللامفكَّر فيه والقطيعة ورأس المال الرمزي والمخيال الاجتماعي هي جزء من الترسانة المفاهيمية التي قرأ بها أركون عقول الفِرَق الإسلامية على أنها بالرغم من اختلافها الظاهري تعود إلى عقل واحد مجبول بفكرة التأصيل والذي ما زال شغالاً إلى وقتنا هذا.

فاللامفكَّر فيه مستنبط من المفكر فيه. وأركون عندما يعود إلى التراث قصد التفكير فيه، يدرك أن هناك أشياء لم يفكر فيها في الماضي، وبفعل عامل الزمن تحولت إلى أشياء أصبح مستحيلاً التفكير فيها، كمسألة تاريخية النص القرآني وتشكُّله ومسألة الوحي، ومسألة خلق القرآن، ثم مسألة الشخص المواطن، ومسألة العلمنة وحقوق المرأة، ومسألة المعتقد. فكيف، إذًا، يمكن التعامل مع هذه القضايا في ضوء متطلبات الحداثة؟

الانتهاك

هنا تتجلي أداة منهجية أخرى أسماها أركون بالانتهاك. فهذا المفهوم يعني حسبه اختراق المفاهيم والمصطلحات واللغة التي باتت تشكل سياجًا محرَّمًا على كل مجدد. وهذا الانتهاك يجب ألا يؤول إلى الإلغاء. وتعقبه أداة أخرى تتمثل في الزحزحة التي تفيد خلخلة البنيات المتكلسة والبداهات المتحجرة، وتطال العقل والإيمان والفرد، بهدف تجاوزها. وهذه هي الأداة الثالثة في هذا الثالوث المنهجي.

فالانتهاك والزحزحة والتجاوز هي مفاهيم إجرائية يوظَفها أركون بهدف الانخراط في إسلام حداثي. إلا أن هذا الثالوث المنهجي لا يطبقه أركون بكيفية آلية على كل المفاهيم التراثية بل يراعي في هذه العملية مسألة الخصوصية. فالإيمان مثلاً، يؤكد أركون، ينبغي أن يتعرض للزحزحة من دون التجاوز. لأن الإيمان حسبه ضروري في ظل نظام العولمة. وهذه نقطة لا يمكن تجاهلها.

وهذه الأدوات الإجرائية التي تعتمدها القراءة الأركونية تستند إلى مساهمات العلوم الإنسانية الكونية الحديثة كالألسنيات والأنثروبولوجيا والسيميائيات وعلم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا التاريخية وعلم الأديان المقارَن. هذا علاوة على علم الأعصاب والفينومينولوجيا والنقد الأدبي ونظرية التواصل وفلسفة التفكيك. ويبدو لي أن القصد من هذا التعدد المنهجي عند أركون هو التقليل من هامش الخطأ، والعمل على تجاوز الاستخدام الإيديولوجي للتراث ماضيًا وحاضرًا، غير مستثن الخطاب الاستشراقي باعتباره خطابًا باردًا إزاء الإسلام، كما إن الحقيقة حسبه تساهم في بنائها أطراف عدة، ومن هنا نسبيتها.

وهكذا تقوم هذه القراءة الأركونية للتراث على مجموعة من الأدوات وتنصبُّ على التراث، كما تنصبُّ على الفكر الغربي، دليلها هو الحداثة.

الفصل

فالنقد الأركوني يبني معطياته أولاً على ضرورة الفصل بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الدينية. فالأولى يقصد بها القرآن كحدث شفهي يتعين دراسته وفق قراءة تزامنية أولاً قبل وصله بنا ثانيًا. والثانية ضاربة بجذورها في التاريخ وملتبسة بالسياسة والإيديولوجيا. ودور الباحث هو الوعي بضرورة التمييز بين الظاهرتين حتى تسهل مقاربة ظاهرة الوحي وفق منهج أنثروبولوجي مثلث الأضلع هو الوحي، التاريخ

والحقيقة. وهذا يتطلب زحزحته عن موقعه والدعوة إلى تشكيل لاهوت إسلامي تحريري يكون للإنسان دور فعّال فيه، ويقطع مع اللاهوت التقليدي الذي لا مكان فيه للإنسان. وهذه العملية لا تقتصر على ظاهرة الوحي الإسلامي فقط، بل تطال كذلك الظاهرة الدينية عامة التي عرفتها مجتمعات الكتاب. وهنا تكمن جدة القراءة الأركونية التي من مقاصدها تأهيل المجتمعات الإسلامية لاستيعاب مكاسب الحداثة بدل اتخاذ موقف سلبي منها، منبهًا إلى ضرورة عزل الأنظمة اللاهوتية التي شكلها حماة المقدس والتي كان لها دور سلبي في التعامل مع الوحي عبر تحنيطه وقطعه عن مجاله التداولي الثقافي.

من هنا تصدت القراءة الأركونية لكل الأنظمة التفسيرية التقليدية قديمة كانت أم حديثة، فأبرزت تهافتها ومحدوديتها، ذلك أنها لم تكن لتتمكن من التمييز بين المعنى وآثار المعنى كما هو الشأن مع الطبري وأمثاله الذي كان يغيب عنه مفهوم تاريخية الوحي، وسقط من حيث لا يدري في تسخير الآيات القرآنية، حيث لجأ إلى عملية النسخ لتبرير نظام الإرث آنذاك. وهذا ما نبه إليه أحد المستشرقين المعاصرين "باورس" وأكده أركون في ما بعد، رغم المآخذ الأركونية على هذه الدراسة الاستشراقية والمتمثل في مصادمتها الوحي الإيماني الإسلامي الذي ما زال غير مؤهل لتقبُّل مثل هذه الأفكار التي تدخل في دائرة المستحيل التفكير فيه.

يثمّن أركون هذه المحاولة الاستشراقية وينفصل عنها في الوقت نفسه، داعيًا إلى بديل منهجي يراعي حساسية المسلم من جهة من دون أن يفرط في ثوابت الصرامة العلمية من جهة ثانية.

كما تتجه هذه القراءة الأركونية كذلك إلى الأنظمة التفسيرية الحديثة بدءًا من مدرسة المنار إلى المدرسة الإيديولوجية المعاصرة مرورًا بالمدرسة البيانية بهدف نقدها وإبراز محدوديتها وخلفيتها الإيديولوجية،

لأنها جميعها تفتقر إلى المنظور الأنثروبولوجي، وتتجاهل السياق الثقافي للنص التأسيسي، مما جعلها قراءة إيديولوجية تلغي البعد التاريخي في فهم النص الديني، معتقدة أن المعنى ثابت ونهائي يتعيَّن التوصل إليه فقط. وبذلك فهي تدخل في وفاق مع أفق انتظار المتلقي، من دون أن تتمكن من إشراكه (المتلقي) في عملية بناء المعنى عبر استشكال ظاهرة الوحي، فباتت هذه القراءة الإيديولوجية باختلاف أطيافها وألوانها غير ناجحة ومفعمة بالشكوك.

نقاش

ومما يضفي على القراءة الأركونية جدة وحداثة، دخولها كذلك في نقاش حاد تارة مباشر وأخرى ضمني مع أنواع القراءات الحداثية الأخرى سواء كانت هيرمينوطيقية (نصر حامد أبو زيد) أو مقاصدية (الطالبي) أو تاريخية (فضل الرحمان)، فالقراءة الأركونية تحاول أن تقتطع لنفسها حيزًا يميزها عن القراءات الحداثية الأخرى، عبر اختزالها الإشكالية المطروحة ذات الصلة بنقد العقل الإسلامي. فبؤرة البحث الأركوني ومجمل مشروعه ينصبُّ على هذا العقل الإسلامي وكيفية تشكُّله. فهذا العقل يخترق كل المتن الأركوني ولا ينحصر فقط في مؤلف واحد كما يرى بعض الدارسين المعاصرين.

فإشكالية أركون المركزية التي ينبني عليها مجمل مشروعه هي العقل الإسلامي في كل مظاهره ومستوياته، لا فقط مستوى العقل النظري وإنما كذلك المعيشي والشفوي والرمزي وكل ما يشكَل محصلة الإنسان المسلم سواء على مستوى النظر أو العمل.

ويعود أركون إلى علم أصول الفقه للشافعي ليرى فيه بداية تأسيسية لهذا العقل الإسلامي الذي ما زال شغالاً إلى اليوم. فهو عقل تشريعي تأصيلي يستند إلى تقنيات الاستدلال لاستنباط القواعد التشريعية

والقانونية من القرآن والسنة، مغلقًا الباب أمام كل اجتهاد أو تنظير. فكانت بذلك بداية تشكل الأرثوذكسية الإسلامية التي ما زالت آثارها سارية إلى اليوم في العالم الإسلامي المعاصر. لذا وجب نقد هذا العقل الفقهي الذي يندرج مع غيره من العقول الأخرى المنافسة له في نظام فكري (إبستيمي) واحد. والأداة المؤهلة لهذا النقد تجد ترجمتها في "الإسلاميات القانونية" التي تروح تشريح العقل الحقوقي (القانوني) في إهابه الإسلامي أولاً والغربي ثانيًا بهدف إبراز مثالبه ومحدوديته في الإسلام. وكذا العمل على إبراز الطابع الإنساني للعقل القانوني وانتشاله من كل انحراف وضلال. أما "الإسلاميات التطبيقية" فهي تنصبُّ على باقي جهات هذا العقل الإسلامي فتقوم بخلخلتها وإزاحتها عن موضعها الأصلي حتى يتسنى تجاوزها (نقدها).

الاستدلالي

وإذا كان مشروع نقد العقل الإسلامي عند أركون يتبدَّى من خلال نقد العقل الإسلامي في تجلياته المتعددة، فإنه يعرِّج على العقل التأسيسي لينظر فيه، معتبرًا إياه عقلاً غير منطقي ولا استدلالي، بل هو عقل العجيب والمدهش يلعب الخيال دورًا مركزيًا في بنائه، منتقدًا الإسقاطات اللاحقة على هذا العقل حيث أضحى عقلاً فلسفيًا نابذًا لكل رمز ومجاز، في حين أن القرآن مفعم كله بالتعابير الرمزية وبالأشكال المجازية، وبالتالي فهو عقل أقرب إلى القوة العاقلة منه إلى العقل كملكة للاستدلال.

ويلاحظ البعض أن هناك هوَّة في النقد الأركوني بين العقلين: العقل المتعالي أو المقدَّس، وبين تجلياته: المدونة الرسمية المغلقة، ولماذا انصبَّ نقد أركون على العقل الكتابي من دون الشفوي.

والمتتبع للمتن الأركوني يصعب عليه الانسياق وراء هذا الطرح. فالمنهجية الحفرية الأركونية هي منهجية يتبدى دورها في الانتهاك والخلخلة والتجاوز. وإذا كان الوحي هو أمر إلهي لا مراء فيه، وإذا كان الخطاب الشفوي حسب التحليل اللساني يختلف حتمًا عن الخطاب المكتوب نظرًا للتوظيف الذي يطاله أثناء عملية الانتقال، فإن وراء جمع المدونة الرسمية المغلفة على الأقل عاملاً سياسيًا/ايديولوجيًا، تحكم في عملية الجمع، وألغى مدونات أخرى كانت موجودة ومعاصرة للمدونة الرسمية، فحق بذلك البحث في هذه المعضلة، ويرى أركون أن هناك مواقع معرفية يجب التعرض لها بالفحص والنقد، تعد بمثابة مقدمات اختبارية لنقد العقل الديني، سواء كان إسلاميًا أو غير إسلامي. وهذه المقدمات ليست سوى ما اسماه اركون بالمثلثات الأنثروبولجية التي من دونها يستحيل نقد العقل الإسلامي.

ورغم ان القراءة الأركونية توجه نقدها صوب الماضي، فانه لا يسلم من نقدها كذلك الخطاب الإسلامي المعاصر باعتباره خطابًا جماعيًا متعدد الأوجه ومعبرًا عنه في كل اللغات الإسلامية. إذ إن أركون لا يتوانى في ادخال هذا الخطاب في نظام الفكر التقليدي نفسه، فهو امتداد للعقل الاسلامي الدوغمائي يستظل بالماضي التيولوجي ويتماهى معه، مدعيًا احتكار المعنى ومقيلاً الفكر الحر من مهامه النقدية. إنه في آخر المطاف عقل استسلامي تحركه هواجس ظرفية وأغراض سياسية، ويعد نكوصًا في نظر أركون عن مرحلة "النهضة" العربية في القرن التاسع عشر الميلادي. وإذا كان هذا ينطبق على العقل الأصولي، فإن العقل النضالي القومي هو كذلك له أقانيمه ومرجعياته، في ضوئها يحاكم غيره. لذا لزم مقاومة هذين العقلين والدعوة إلى بناء عقل متحرر من كل الأوهام والعقد، وذلك عبر قراءة نقدية ذات

صلة بالمناهج الاجتماعية الكونية المعاصرة، وهذا العقل التطلعي ليس شيئًا آخر غير العقل الاستطلاعي الذي يعد مفتاح اقفال دهاليز الفكر الأركوني.

العقل الاستطلاعي

فهذا العقل الاستطلاعي هو عقل حداثي، يتخذ الحداثة أداة وغاية وفي ضوئها يقرأ التراث العربي الاسلامي وكذا التراث الغربي، موظفًا "انثروبولوجيا الحداثة" ليدعل العقل الغربي في الميزان، وحتى يبرز أن الحداثة ليست إبداعًا غربيًا كما يرى الغرب، وإنما هي حدث ضارب الجذور في التاريخ. فالحداثة ليست معاصرة زمنية أو تزامنية، حسب أركون، وإنما هي موقف وتوتر روحي يطال كل الأزمان والعصور. من هنا حديثه عن الحداثة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، واعتباره القرآن في لحظته التدشينية حداثة وتجديدًا أو لحظة قوية من لحظات الحداثة. وهذه النظرة الأركونية للحداثة التي تجعل من هذه الأخيرة كما فعل يتسم بالتجدد والتجديد، يبدو أنها تطمس السمة النوعية للحداثة باعتبارها قطيعة نوعية (جذرية) مع ما هو تقليدي.

وقد ترتب عن هذا اللبس في مفهوم الحداثة لدى أركون نتائج منطقية تأدى إليها أركون منها وجود نزعة إنسانية مبكرة في الفكر الإسلامي الوسيط من روادها الجاحظ ومسكويه وابن رشد.. الذين تمكنوا بعبقريتهم من صهر الثقافات الأجنبية في بوتقة البيئة الإسلامية. ومن هنا اتسام الموقف الإنسي بالجرأة واختراق المحظور، ودعوته إلى ردم الهوة بين المعقول والمنقول. إلا أن هذه النزعة الإنسانية – حسب أركون – ستتوقف في الإسلام أبان انحطاطه، وستختفي، لأن الموقف العقلي الذي كان يساندها قد اختفى هو الآخر كذلك، إذ لا وجود لنزعة إنسية في غياب نزعة عقلانية تدعمها. وهذا الغياب

القسري لهذه النزعة الإنسانية في الإسلام سيفتح الباب على مصراعيه أمام ظهور نزعة إنسانية في الغرب في العصور الحديثة واعية بذاتها .

كما أن من نتائج القول بحداثة غير محصورة في الغرب، ميل أركون للدفاع عن وجود علمانية في الإسلام تمتد جذورها إلى حقبة المدينة (تجربة المدينة)، حيث يلتبس الديني بالسياسي. ويحلل المثلث الأنثروبولوجي (العقل – المجتمع – السلطة/السيادة العليا) كما صاغه أركون، هذه العلاقة بكيفية واضحة، مبرزًا كيف أن الإسلام منذ بداياته الأولى كان يفصل بين ما هو روحي وما هو زمني، وأن الخليفة – لا الامام – كان يجمع بين يديه السلطتين الدينية والزمنية معًا، وأنه لفهم هذه العلاقة جيدًا – يؤكد أركون – يجب ادخال العامل التاريخي في الحسبان، والعمل على توضيح الفرق بين الإمام والخليفة والسلطان، وكيف أن مسألة الخلافة أو السلطة في الإسلام كانت دائمًا تحل بالوسائل الدموية لا بالطرق المشروعة، لذا يجب تجاوز الفهم العامي لعلاقة الدين بالسياسة باعتبارهما اطاران مختلفان، والدعوة إلى تحليل تاريخي يقول بوجود علمنة في الإسلام من دون القفز على الدين.

ومحصلة هذه المشاكل المتولدة عن الفهم الأركوني للحداثة يعالجها مشروع نقد العقل الإسلامي باعتباره مشروعًا استقرائيًا استكشافيًا حفريًا مستنطقًا للمسكوت عنه ومزيلاً لأنواع التلبيس والحجاب الذي يعمل من أجله العقل المنبثق وهذا العقل المنبثق أو الاستكشافي لا يتوانى عن ممارسة نقد مزدوج للذات الإسلامية أولاً، ثم للذات الغربية ثانيًا . ويضطلع بمهام متعددة وقواعد صارمة. فهو عقل شفاف يشي بما يحمل، كما أنه يحرص على الشمولية في المعالجة، معتمدًا على التعدد والتنوع المنهجي، واضعًا نصب عينيه المتلقي المشروع، الذي يجب أن يوجه إليه الخطاب، سواء في الشرق أو الغرب. ناهيك باعتماده

على نظرية التنازع بين التأويلات، وأن النص حمال أوجه من الحقيقة يتعين الكشف عنها من دون تحنيط المعنى. بل العمل على الكشف عن صيرورته وهو ما يسميه أركون مستعيرًا عبارة كريستيفا "بالتوليد الهدام للمعنى".

فهذا العقل الاستكشافي، رغم أنه نشأ في قلب العولمة إلا أنه ما فتئ يوجه سهام نقده للعقل العولمي أو بلغته هو – حسب عبارة دريدا – للعقل التلفزي التكنولوجي العلمي الذي أفرزته العولمة.

فمن مهام هذا العقل الاستطلاعي إذًا، أن ينتقد النزعة الانسانية التجريدية باعتبارها نزعة شكلية، لا تخدم الإنسان بقدر ما تزيد من استعباده، ويدعو مقابلها إلى نزعة إنسانية كلية ذات منزع عالمي لا تؤمن بالحدود، وتفتح جسورًا بين الشرق والغرب والشمال والجنوب، مهمتها هي وضع حد للعنف السائد في المجتمعات المعاصرة، بالرغم من نزعته الأنثروبولوجية. إلا أن هذا التصور الأركوني للنزعة الإنسانية يصعب تحقيقه على أرضية الواقع. فهو أقرب إلى المثال أو الماهية المطلقة منه إلى التحقق العيني.

الأصولية المعاصرة

ويحمل أركون الأصولية المعاصرة أو الإسلام الحركي مسؤولية العنف المهيمن في الساحة الإسلامية المعاصرة، تبعًا للقراءات الحرفية للنص الديني التي ينهجها، داعيًا إلى قراءة أكثر انفتاحًا قراءة تأخذ بعين الاعتبار النص والواقع وتستلهم معطيات العلوم الاجتماعية وعلم الأديان المقارن والأنثروبولجيا الدينية وتعمل على ادخالها إلى المدارس حتى يتأتى التحرر من هذه القراءات الانغلاقية التي لا تؤمن إلا بالاقصاء. من هنا دعوة أحد المفكرين العرب المعاصرين البارزين إلى دمقرطة تفسير القرآن لتجديد معانيه، حتى لا يبقى عرضة للقراءات "البرية" كما يقول أركون نفسه.

وهكذا يتجلى المشروع الأركوني في ثرائه وتعدد مستوياته، يناضل على عدة جبهات وفاتحًا عدة ورشات يطمح أن ينخرط فيها مفكرون عرب آخرون لهم الهم نفسه، المتمثل في إعادة بناء مفهوم جديد للمواطن والمواطنة (أو المواطنية)، يجد أرضيته الخصبة في الحداثة، وينهل من منبع العقلانية المعاصرة الذي يعد فكر أركون جزءًا منها . وهذه الذات، أو المواطن، التي يحلم أركون باعادة بنائها لا تقوم لها قائمة إلا إذا تم اخضاع المعتقد الديني لمبضع النقد . فالإيمان التقليدي لم يعد مجديًا اليوم أمام تحديات الحداثة، ولا بد من معالجته في ضوء محك التجربة مع الزمن، أي لا بد من استشكاله، وآنذاك يمكن الحديث عن ذات فاعلة إيجابية لها القدرة على التصدي للمشكلات التي تعترضها وإيجاد حلول لها بمعزل عن كل قوى خارجية عنها، فاتحة الباب أمام ضرورة التخلص من دين المعنى عبر اقصاء كل الحواجز وتكسير كل السياجات المغلقة التي ظلت تحاصر العقل الإسلامي منذ بروزه إلى الآن. وهذه إحدى المهام التي نيطت بالعقل الاستطلاعي باعتباره مركبًا ثقافيًا وأداة منهجية مفتوحة على كل الاحتمالات. فهو عقل متسكع، بلغة أركون، لا يؤمن بالحدود ويعيد النظر في نفسه باستمرار فهو عقل تعددي يقتحم كل المجالات، إن كان يسجل عليه أنه صرف اهتمامه عن التجربة الصوفية خاصة أن "الإسلاميات التطبيقية" هي أداة تبحث في كل العقول الفرعية التي أنتجتها الحضارة العربية الإسلامية، مما لم تعد معه مسألة السكوت عن العقل العرفاني أمرًا مبررًا .

وإذا كان العقل الاستطلاعي يبدو لأول وهلة عقلاً جماهيريًا يعانق هموم الشعوب الإسلامية والغربية، فإن واقع الحال يشدد على نخبويته وعلى استحالة تواصله مع مختلف طبقات القراء . فهو، إذًا، بحاجة إلى

ايجاد متلق مشروع له من الكفاية والجرأة ما يجعله يستوعب المشاريع العلمية الأصيلة ويعمل على نشرها وتعليمها .

وهذا العقل الاستطلاعي يمارس مهامه النقدية عبر أداتين متلاحمتين: إحداهما عملية تطبيقية تتمثل في "الإسلاميات التطبيقية" التي تعانق تجليات العقل الإسلامي. فهي ممارسة علمية متعددة الميادين والاختصاصات، أما الأداة الثانية فهي نظرية تنصب على العقل الإسلامي ذاته باعتباره أصلاً وتشريعًا . وقد أطلق عليها أركون اسم "الإسلاميات القانونية" التي تروم نقد وتفكيك العقل التشريعي الإنساني المنسوب تعسفًا إلى المتعالي، وذلك عبر منهج مقارن بين الإسلام والغرب يتوخى ربطه بالتاريخية. ويبدو لي أن مصطلح "إسلاميات قانونية" لم يظهر له أثر في مؤلفات أركون الأولى، وأنه وليد عمله الأخير، *النزعة الإنسانية والإسلام*، وإن كان يشير إلى أن فكرة ضرورة نقد العقل القانوني في السياق الإسلامي كانت تراوده منذ كتب النسخة الأولى لتقديمه مفهوم نقد العقل الاسلامي، معنى هذا أن أركون ما فتئ يراجع مشروعه الفكري باستمرار وكذلك أدواته. فهو يناضل بلا كلل من أجل أن يكتمل مشروعه النقدي. إلا أنه يبدو أنه مشروع لم يكتمل، وأن أركون ما انفك يفاجئنا بالجديد .

وفي المحصلة النهائية، فإن القراءة (القراءات) الأركونية مهما قيل في حقها مدحًا أو ذمًا، فإنها تمكنت من أن تستل الأقلام وتفتح الإضبارات وتقدح المواجهات، وتسجل التحفظات، وتثير الحماسات وتوقع في الاحراجات. وهذه الدينامية التي تحفل بها العقلانية الأركونية لا تتوافر إلا في المشاريع الفكرية الأصيلة كالمشروع الأركوني. لذا اختلفت النعوت التي تطلق عليها . فهناك من يعتبرها عقلانية رافضة أو تنتمي إلى تيار الرفض المطلق أو النقد السلبي. وهناك من يعتبرها عقلانية كلامية كالجابري.

والأمر لا ينحصر هنا، بل يتعداه إلى تحديد الموقف الأركوني. فهناك من يشدد على أن الفكر الأركوني فكر حداثي بامتياز. وهناك من لا يتوانى في نعت هذه الحداثة الأركونية بالإسلامية (أسلمة الحداثة) فهي حداثة إسلامية عصرية، أو من يربطها بالأصولية.

والمتأمل في هذه الخرائطية التأويلية للعقلانية الأركونية لا يسعه إلا أن يندهش لهذه المحمولات – المتعارضة مع بعضها – للعقلانية الأركونية، والتي تبين عن عواصة فهم هذه العقلانية وغناها وتعدد روافدها. إلا أن ما ينبغي أن نشدد عليه هنا هو أن هذه العقلانية الأركونية لا يمكننا بحال من الأحوال تصنيفها في خانة لا العقلانيات الماضوية، ولا الإسلاموية ولا حتى الرافضة بالمعنى السلبي للكلمة، وإنما هي عقلانية تمتح من منهل الحداثة، ولا تني تنقد كل ما يعترض طريقها. فهي إذاً كما قال البعض عقلانية نقدية، بل نذهب إلى حد اعتبارها عقلانية استشكالية تجعل همها هو استشكال كل القضايا التي تعالجها وجعلها محط تساؤل مستمر.

ثانيا

الدكتور طيب تيزيني

الدكتور طيب تيزيني (1934 – 2019) هو مفكر سوري من مواليد مدينة حمص، من أنصار الفكر القومي الماركسي، يعتمد على الجدلية التاريخية في مشروعه الفلسفي لإعادة قراءة الفكر العربي منذ ما قبل الإسلام حتى الآن توفي عن عمر يناهز الـ85 عاماً بعد صراع مع المرض في مدينته حمص.

نشأته ودراسته

تلقى علومه في حمص ثم غادر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأولية ومنها إلى بريطانيا ثم إلى ألمانيا لينهي دراسته للفلسفة فيها ويحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام 1967 أولاً، والدكتوراه في العلوم الفلسفية ثانياً عام 1973، عمل في التدريس في جامعة دمشق وشغل وظيفة أستاذ في الفلسفة حتى وفاته

نشاطه السياسي

شارك الدكتور طيب تيزيني في العمل السياسي قبل سفره خارج سوريا للتعليم، يوجز هذه المشاركة في حوار له بجريدة الراية كما يلي: « في الحقيقة هنالك بعض الجذور التي تشدني إلي السياسة فكراً وممارسة، فلقد أسهمت في بعض الأحزاب اليسارية التي نشأت في سوريا لفترة زمنية كنت بعدها أعود إلي العمل الفكري خصوصاً بصيغة الفكر السياسي، لذلك فالتجارب التي عشتها في أحزاب سياسية معينة كانت تقدم لي تجربة عميقة، سعيت وأسعى إلي التنظير لها في إطار الفكر السياسي العربي، وقد

تعمق هذا الاتجاه لدي حين لاحظت ضرورة العودة إلي الفكر السياسي العربي في التاريخ العربي علي نحو العموم، فكتبت مثلاً بعض كتاباتي التي امتزجت باهتمام عميق بالسياسة وبالفكر السياسي»

مساره الفكري

حصل الدكتور طيب تيزيني على درجة الدكتوراه من ألمانيا عام 1967 في أطروحة معنونة «تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة» والتي نشرت بالألمانية عام 1972. ثم حصل على الدكتوراه في العلوم الفلسفية عام 1973. وقد تبلورت أطروحته باعتبارها نواة لمشروع فلسفي عند نشر كتابه الأول باللغة العربية وهو «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» عام 1971 الذي طبع بعد ذلك خمس طبعات. حول الدكتور تيزيني بعد ذلك أطروحته إلى مشروع متعدد المراحل مكون من 12 جزءا، في هذه المرحلة أنجز أعمالا منها «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى» (1982)، و«من يهوه إلى الله» (1985)، و«مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر» (1994). وقد أنجز الدكتور تيزيني ستة أجزاء من هذا المشروع قبل أن يتحول إلى التركيز على قضية النهضة. وتركزت المرحلة الثانية في فكر الدكتور تيزيني، والتي بدأت تقريبا عام 1997، على معالجة عوائق النهضة العربية سواء في فكر الذات أو تلك الناتجة عن الحضارة الغربية. وفي هذه المرحلة أنجز أعمالا منها «من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي» (1996)، و«النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة» (1997)، و«من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني» (2001). ويمكن القول بوجود سمتين هامتين أساسيتين للتحول الفكري في مسار الدكتور تيزيني، على الرغم من احتفاظه بالفكر الماركسي كمرجعية فلسفية. الأولى هي التخلي عن الطرح الماركسي التقليدي القائل بأن عملية التحول المجتمعي تقوم على صراع الطبقات، واستبدالها بالاعتماد على الطيف

الواسع للمجتمع ككل. والثانية هي استبدال استبعاد الفكر الديني الإسلامي من عملية التحول المجتمعي، الذي هو جزء طبيعي من الفكر الماركسي، بأهمية فهم التجربة الدينية الإيمانية من الداخل وتأثيرها في إنجاز التحول المجتمعي.

فلسفته

يرتكز الفكر الفلسفي للدكتور طيب تيزيني على فكرة أساسية يمكن القول بأنها تمثل الفكرة المركزية التي يدور حولها مشروعه الفكري جميعه. يحاول الدكتور تيزيني بصور متعددة أن يثبت أن الفكر العربي، ويشمل ذلك ما قبل ظهور الإسلام، هو جزء من تطور تاريخ الفكر الإنساني بالمعنى العام. وهذا يستتبع نتيجتين، الأولى هي أن هذا الفكر ينطبق عليه المنهج الجدلي المادي على الرغم من أنه، أي الفكر العربي، قد تطور وازدهر في ظل الحضارة الإسلامية. والثانية هي أنه لا يمكن قبول فكرة المركزية الأوروبية التي تنزع عن الفكر العربي (الإسلامي) أصالته الخاصة به وتجعله مجرد حامل للفكر اليوناني القديم. تظهر مركزية هذه الفكرة بشكل واضح من تحقيبه التاريخي للفكر العربي على أنه فكر ينتمي إلى «العصر الوسيط»، حيث يقسم الفكر الإنساني إلى فكر قديم ووسيط وحديث. كما يظهر ذلك أيضا في تحليله للفكر العربي ابتداء من «بواكيره الأولى» قبل الإسلام اعتمادا على المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قبل الإسلام وبعده. وبالتأسيس على ذلك يرى د. تيزيني أن هذا الموقف يحرر الفكر العربي المعاصر من سيطرة الفكر الغربي، حيث يمكن في هذه الحالة استئناف الفكر العربي كجزء من تطور الفكر الإنساني. كما يمثل ذلك الموقف، من جانب آخر، وسيلة للخروج من سيطرة الفكر التقليدي حيث يمكن إعادة قراءة الفكر العربي باعتباره جزءا من التاريخ الإنساني. وبالتالي ستمثل إعادة القراءة التاريخية هذه دافعا آخر نحو استئناف الفكر العربي كجزء من تطور الفكر الإنساني.

مشروعه الفلسفي

يتركز المشروع الفلسفي للدكتور طيب تيزيني في إعادة قراءة الفكر العربي عبر تاريخه في إطار الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية المحيطة به اعتمادا على المنهج المادي الجدلي. وترجع بداية هذا المشروع إلى أطروحته للدكتوراه التي حصل عليها من ألمانيا، والمعنونة «تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة» . تحولت أطروحته بعد ذلك إلى مشروع فلسفي متعدد المراحل وذلك في عمله المعروف «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» . والتوصيف «رؤية جديدة» ناتج عن كون عمله هذا يعد أول محاولة في قراءة الفكر العربي انطلاقا من تاريخيته وعلاقاته المادية، وباعتباره جزءا من التاريخ الإنساني. وقد أنجز الدكتور تيزيني ستة أجزاء من هذا المشروع قبل أن يتحول إلى التركيز على قضية النهضة. وتركزت المرحلة الثانية في فكر الدكتور تيزيني، والتي بدأت تقريبا عام 1997، على مواجهة ثلاث قضايا أساسية تمثل بالنسبة إليه عوائق أمام تحقيق النهضة. الأولى، هي الفكر البنيوي غير التاريخي الذي يصدر أحكاما غير تاريخية على العقل العربي ويدفع، من وجهة نظره، إلى التخلي عن فكر النهضة. والثانية، هي قضية قراءة وفهم الفكر الديني عموما، والنص القرآني خصوصا . حيث يرى أنه يمكن قراءة النص القرآني قراءة جدلية تاريخية وبالتالي الارتكاز عليه لطرح تصورات النهضة. وبذلك يتم حل إشكالية العلاقة بين فكر النهضة، المرتكز على العقل، وبين فكر الذات، المرتكز على النقل. أما القضية الثالثة، فهي قضية فساد الواقع المجتمعي سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي، من ناحية، والتحديات الحضارية التي تفرضها الحضارة الغربية من ناحية أخرى. ويمكن تقسيم الفكر الفلسفي للدكتور تيزيني، الذي يهدف إلى تحقيق هذه الفكرة المركزية، إلى تصورات نظرية وأخرى عملية. فعلى المستوى النظري، ينقسم فكره إلى تصوراته عن المنهج الفلسفي الذي يرتكز على المادية الجدلية، ثم

تصورات أنطولوجية عن الطبيعة والوجود، ثم إلى التحليلات التاريخية للفكر العربي وللعلاقة بين هذا الفكر والدين الإسلامي. وعلى المستوى العملي ينقسم فكره الفلسفي إلى تصوراته عن كيفية معالجة النص القرآني وشروط فهمه باتساق مع المادية الجدلية، وإلى تصوراته عن الشروط المجتمعية لتحقيق النهضة، وإلى تصوراته عن العلاقة بين المجتمعات العربية والإمبريالية العالمية.

منهجه

يستعرض تيزيني في الصفحات الأولى لكتابه "على طريق الوضوح المنهجي السمات الأساسية للمنهج الصحيح في معالجة الفكر العربي ويبرز فيه سمتين عامتين أساسيتين، الأولى هي الاعتراف بالتعددية على المستويين المنهجي والنظري، فليس هناك من يملك الحقيقة المطلقة. والثانية هي الضرورة الموضوعية للاعتماد على المنهج التاريخي الجدلي. فيما يخص مفهومه للتعددية يذكر: «وسوف نتبين في مساق هذه الكتابات ضرورة التحفظ المنهجي حيال مجموعة من الآراء والتوجهات والمشاريع الفكرية التي يقدمها أصحابها على البديل أو البدائل الجديدة عن الوضعية الفكرية العربية المهيمنة؛ هذا مع العلم أن إبراز مثل ذلك التحفظ يخضع، هو نفسه، لمقتضيات الحوار العلمي الديمقراطي. بل لعلنا نكاد نقول إننا، قبل إبراز ذلك التحفظ، مدعوون إلى الإقرار بضرورة الدفاع عن حرية الحوار العلمي الديمقراطي قولا وفعلا. ذلك لأن» الحقيقة«لا يمكن أن تنبثق على يد نظرية أو منهجية ما على نحو كلي ومطلق أولا، ولأن الوضعية الفكرية العربية، بالذات، ما زالت وستبقى لأمد غير قصير تحتمل حدا من منهجية» الخطأ والصواب«، دون الوقوع في مزالق نزعة تجريبوية زائفة معرفيا، من الأساس». (على طريق الوضوح المنهجي ص 6)

أما بالنسبة لأهمية وضرورة المنهج المادي الجدلي، في إطار التعددية الفكرية، فيوضحها كما يلي: "إن من شأن هذا أن يقودنا إلى القول بأن المنهج المادي الجدلي الذي يخترق هذا الكتاب عمقا وسطحا هو ذاته

موضع الحوار النقدي، مع الإشارة المبدئية إلى أن المنهج المذكور حتى لو جرد من معظم معطياته ومقوماته، فإنه يظل محتفظا بركيزته الكبرى الحاسمة، تلك هي كونه منهج التجاوز والتخطي الجدليين الماديين، وكونه المنهج الذي يخضع لهذا التخطي وذاك التجاوز. إن الفكر العربي، بأنساقه المستنيرة، مدعو إلى خوض اختبار عميق ومركب ومعقد يتمثل باكتشاف الطريقة الحقيقية للمزاوجة بين الواقع العربي المشخص وأكثر المناهج المعاصرة نجاعة في بعديها المعرفي والأيديولوجي، وذلك بعيدا عن هوس الإنجاز المتسرع واللاهث وراء نتائج قطعية وتامة. ونحن نرى أن مثل هذا الطموح لا يستطيع – في كل الأحوال – أن يتجاوز اللحظة الجوهرية في منهج التجاوز والتخطي ذاك، المنهج المادي الجدلي التاريخي. . . " (على طريق الوضوح المنهجي ص 7)، وكذلك، «إن المنهجية الجدلية المادية التاريخية، بعناصرها البنيوية والوظيفية، تمتلك – في رأينا – الاحتمالات الأكثر رحابة باتجاه اكتشاف الحقيقة في وحدتها الجدلية الإبستيمولوجية والإيديولوجية. ولكن التحقق من ذلك مرتهن بالفعل العلمي وبما يخترقه من أبعاد وسمات اجتماعية وسياسية وثقافية». (على طريق الوضوح المنهجي ص 254–255) كما يوضح تيزيني الأهمية الجوهرية للمنهج التاريخي للفكر العربي، خصوصا في ظل ظهور النظريات اللاتاريخية مثل البنيوية والوظيفية، في مقدمة «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي»، كما يلي: "إن تشكيل وتطوير نظريات وفرضيات ومقولات ومفاهيم علمية لا يمكن أن يستجيب لمستلزمات الدقة العلمية انطلاقا من البناء المنطقي لهذه النظريات والفرضيات والمقولات والمفاهيم فقط. إن عملية التشكيل والتطوير تلك ينبغي، استجابة لذلك المبدأ العلمي، أن تردف وتعمق من خلال بحث تلك الركائز العلمية في تاريخيتها. بكلمة أخرى، أن المنطق ينبغي أن يرى ويمارس في تاريخه، والتاريخ في منطقه، وذلك بشكل عضوي وثيق. فاللحظة المنطقية الجدلية في مفهوم ما يمكن استنطاقها واستخراجها بشكل أدق وأكثر شمولية،

حين تبحث في وحدتها العميقة مع تاريخها، أي مع تاريخ المفهوم نفسه. إن الأهمية الكبيرة لهذه المسألة تظهر بشكل خاص في الوقت الراهن بالنسبة إلى قضايا جديدة في العلوم الطبيعية والتكنولوجية والاجتماعية. فليس من النادر أن نلقى آراء ونظريات تعالج بعض المفاهيم، مثل "البنية" أو "الشكل" أو "النظام" أو "التقدم"، وذلك انطلاقا من اعتبارات تتعلق بمستوى تطور هذه المفاهيم الراهن فقط، ولكن من خلال ذلك يهمل جانب أساسي هام من جوانب تلك المفاهيم. أن التاريخ والمنطق يكملان بعضها في وحدة جدلية، وهذا يعني أن أحدهما لا ينفي أو يستنفد الآخر. فبغض النظر عن الأولوية الوجودية (الأنطولوجية) للتاريخ، فإن كليهما جوهري من أجل وضع وتطوير مفاهيم علمية فلسفية ما . ولكن هذه المساواة في الجوهرية والأهمية لا تعني، بطبيعة الحال، إغماض العين تلقاء الحالة العيانية الخاصة التي يمكن أن تعرض لنا، بما فيها من تعقيدات وبما لها من جوانب جوهرية وأخرى ثانوية". (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 6) وفي هذا الإطار المنهجي التاريخي، وبخصوص علاقة الفكر العربي بالفكر اليوناني، يجب قراءة الفكر العربي الإسلامي باعتباره جزءا من تاريخ الفكر الإنساني له سماته الخاصة، وبالتالي لا يجب تصوره كامتداد للفكر اليوناني، كما يفعل الكثير من المفكرين، ويعبر عن ذلك كما يلي: «ونحن حين نحاول هنا دراسة الفكر الفلسفي المادي لدى الفلاسفة العرب الإسلاميين في العصر الوسيط في علاقاته الوثيقة قليلا أو كثيرا بالفكر الفلسفي اليوناني، فإننا لا نعمل على إقحام ذلك الفكر العربي الإسلامي ضمن إطار تلك المنهجية إقحاما ولا على تطويعه لها بشكل تعسفي، ذلك أن مثل هذا الأمر لا يعدو أن يكون عملية هجينة غريبة عن العلم التاريخي والفلسفي. على عكس ذلك، نحن نطمح هنا إلى أن نبحث تاريخ الفكر ذاك من خلال منظار جديد يؤكد في الخط الأول على وحدة التاريخ الإنساني وعلى عملية النمو الذاتي لهذا التاريخ، وبالتالي على كون المنهجية العلمية المعاصرة

قادرة على تمثل التاريخ ذاك واستيعابه بشكل أعمق وأكثر غنى ودقة مما فعلته المنهجيات السابقة التي تكونت ضمن هذا التاريخ». (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص7) وبخصوص العلاقة المنهجية بين الفلسفة والدين، يقرر د. تيزيني بأنه لا يستبعد الدين وإنما يقرر «بالتمايز النسقي» بينهما وبأهمية احترام كل مجال منهما للآخر، يعبر عن ذلك في النص التالي من حواره مع الدكتور أبو يعرب المرزوقي، وفي ناتج الموقف يبرز أمران، يتمثل أولهما في ضرورة الإقرار بالتمايز النسقي والتمايز المنهجي بين الفلسفة والدين، وبأن لكل منهما طريقا ينبغي احترامه من كليهما معا؛ في حين يفصح الثاني عن نفسه بصيغة محددة تقوم على ألا يتدخل الواحد منهما في آليات الآخر ومساره، والنتائج التي تنجم عن نشاطه البحثي أو التأملي. ومع هذا كله، تبقى المسألة مفتوحة عقليا في ضوء السؤالين التاليين المتحدرين من نظرية المعرفة، وهما: هل نعرف الآن كل شيء؟ ويجاب بالنفي، أولا، وهل هنالك عائق إبيستيمولوجي معرفي أولي يحول دون إمكانية أن نعرف كل شيء؟ ويجاب كذلك بالنفي. إن الاحترام المتبادل والندية التنافسية والتسامح العميق في العلاقة بين الطرفين المذكورين، وكذلك بينهما وبين كل الأنساق النظرية والثقافية والإيديولوجية العامة ضمن الواقع العربي المعاصر، باحتمالاته وميوله النهضوية التقدمية، إن ذلك مجتمعا هو الطريق إلى إثمارها وإخصابها. (آفاق فلسفية عربية معاصرة ص 212

تصوراته عن الطبيعة والوجود

بالنظر إلى أن الدكتور تيزيني يهدف إلى وضع الفكر العربي في إطار تطور الفكر الإنساني، وبالنظر إلى أن هذا الفكر هو في الواقع فكر إسلامي يعبر عن ظهور الحضارة الإسلامية، بالنظر إلى ذلك تصبح إشكالية العلاقة بين الجانب «الإسلامي» والجانب «المادي» لهذا الفكر إشكالية مركزية. لذلك يبذل تيزيني جهدا تنظيريا كبيرا لإنشاء تصور جدلي للوجود يحتفظ بالوجود «الظاهري» لكلا الجانبين، ويعطي في نفس

الوقت للتحليل المادي لهذا الفكر مشروعيته النظرية. لذلك يستهل تيزيني مشروعه الفكري باستعراض تصوره الجدلي لهذين الجانبين للفكر، ويظهر هنا الجانب «الإسلامي» في صورة التجريد «المثالي»، إن تاريخ الفكر النظري له خاصيته الذاتية. هذه الخاصية تكمن في عملية تكون معقدة لاتجاهين فلسفيين، يكتسب كل منهما طابعا متعارضا مع الآخر وبشكل آخذ في العمق والوضوح. هذان الاتجاهان هما المادي والمثالي. أنهما لم يتكونا دفعة واحدة كشكلين من أشكال الفكر الفلسفي. فهما قد اجتازا تاريخا خاصا بهما، ولا يزالان يمارسان وجودهما ويتابعان بالتالي سيرهما التاريخي. وقد تم هذا، ويتم في عصرنا، ليس بمعنى أنهما يضعان لنفسيهما غايات بعيدة أو قريبة بشكل قبلي ميتافيزيقي . إن الأخذ بهذا الرأي لا ينسجم إطلاقا مع الوقائع التاريخية العيانية، بل يقوم على مصادرة دينية تنطلق من عملية خلق إلهي للتاريخ وللعالم عموما . من طرف آخر ينبغي إبراز واقع كون عملية التطور الفكري هذه، المميزة بتشكل اتجاهين أو ميلين فلسفيين رئيسيين، لم تأخذ مجراها بشكل محايد، أي دون نزاع. فالمادية والمثالية لم تتطورا بعيدا عن بعضهما أو إلى جانب بعضهما، بل من خلال بعضهما، وبشكل خاص، ضد بعضهما . لقد أكدتا نفسيهما وأرستا قواعدهما ليس من خلال تطور منسجم ناجز، بل إن النزاعية والعدائية هما ما يميز ذاك التطور. وفي الحقيقة، أن هذا، انطلاقا من جوهر القضية، ينسجم مع الميل الجوهري الذاتي لكلا الاتجاهين الفلسفيين الرئيسيين، هذا الميل الذي يمتلك القانونية التطورية الخاصة. إن هذا يتم التأكيد عليه هنا بإلحاح، لأنه ذو أهمية مبدئية بارزة بالنسبة إلى القضايا المطروحة في هذا الكتاب. وبالطبع فإننا، آخذين بعين الاعتبار هذه الرؤية المنهجية للمضمون الداخلي لتاريخ الفكر الإنساني النظري، سوف نفهم هذا التاريخ على أنه تاريخ لقطبين نشآ وتطورا على أساس معطيات الفعالية النظرية والعملية للإنسان الاجتماعي. ونحن إذ نقول «قطبين»، لا نعني أنهما الوحيدان اللذان

يتمتعان بوجود نظري في الدماغ الإنساني، بل إلى جانبهما وحولهما تتواجد عناصر «جانبية». غير أن «قطبية» ذينك القطبين و«جانبية» العناصر تلك ليستا مطلقتين، بل هناك علاقة وثيقة متبادلة بينهما، لها طابع جدلي، وذلك بمعنى أن العناصر الجانبية لا تزال بعد على طريق نضجها الذاتي واكتسابها هوية واضحة متميزة، أي أنها لا تزال بعد في طريقها إلى أن تتحول إلى جزء لا يتجزأ من واحد من القطبين، بحيث يجري تمثلها منه ضمن فعالية ذاتية. والمسألة هذه، مسألة العلاقة الوثيقة ذات الطابع الجدلي والقائمة بين القطبين والعناصر الجانبية، تتبدى من خلال كون القطبين نفسيهما نتاج تطور طويل وبطيء ومعقد للغاية للعناصر الجانبية. ولكن هذا لا يعني أنهما يفهمان فقط من زاوية كونهما نتاج ذاك التطور، ذلك لأن وجود العناصر الجانبية المتناقضة بشكل خفي وجود نسبي تماما وهذا يرتد إلى أنها تقوم على علاقة وجودية (أنطولوجية) عميقة مع القطبين المومئ إليهما، وإلى أنهما، من حيث مضمونها الميلي الجوهري، تخص الواحد أو الآخر من القطبين، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى اللاأدرية، بموقعها من المادية والمثالية. فهذه، أي اللاأدرية تبدو ظاهريا وكأنها تشكل قطاعا خاصا متميزا عن المادية وعن المثالية. إلا أنها، في حقيقة الأمر، ما هي إلا نمو طبيعي للفكر الفلسفي المثالي. وظهورها كشيء مجانب – جانبي – للمادية والمثالية اللتين تشكلان القطبين المتميزين، لا يخفي حقيقتها القائمة على علاقة داخلية مع المثالية. (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 9-11) ولكي يؤسس تيزيني للطابع الجدلي لهذه العلاقة بين الجانبين ويبرر الظهور المستقل لكليهما في الفكر العربي الإسلامي يطرح فكرة الأسطورة كنقطة بداية يندمج فيها الجانبان ثم تتطور إلى علاقة جدلية بينهما، هنا يتوجب الكشف عن عنصرين أساسيين، أساسيين انطلاقا من العلاقة التاريخية الأولية الأصلية. أما العنصر الأول فإنه يقوم على الرابطة الأولية البدائية بين «المادية» و«المثالية»، هذه الرابطة التي تأخذ شكل

وطابع الأسطورة. إن هذه الفرضية، كما سنرى في هذه الدراسة القصيرة حول الخطوات الأولى لنشوء الفكر المادي والفكر المثالي، سوف يكون تقبلها والأخذ بها في خطوطها الأساسية العامة أكثر معقولية واقترابا من الموقف العلمي من رفضها . ففي البدء نجد رابطة أولية توحد نسبيا بين بذور الاتجاهين الفكريين المومئ إليهما فوق. بيد أنه من الضروري التأكيد على أن الحديث هنا يدور بالضبط حول البذور الأولى الجنينية للمادية وللمثالية، هذه البذور التي وجدت تعبيرها بشكل جوهري في الموقف العملي المباشر للإنسان تلقاء العالم المادي وتلقاء ذاته هو نفسه. غير أن هذا ينبغي أن يفهم بمعنى أنه لا يمكن التحدث هنا بعد عن تناقض متميز بين الميل المادي والآخر المثالي على الصعيد النظري في تلك المرحلة التاريخية البدائية. إلا أنه يمكن، بل يجب التحدث في هذا الإطار عن وجود حد أدنى من التفكير «النظري» . ذلك لأن العامل الحاسم في عملية الانتقال أو الانفصال النهائية للكائن الإنساني عن العالم الحيواني قد كمن في نشاطية وفعالية هذا الكائن المكتسبة اجتماعيا ، والتي تبلورت في صنع واستعمال أدوات عمل وفي خلق وسيلة مشتركة للتفاهم، أي بتكوين لغة. . . ضمن هذا الإطار الضيق للوجود الضروري لحد أو قدر ما من الفعالية «التنظيرية» لدى الإنسان البدائي، تنسم العنصر المادي (الواقعي) والعنصر المثالي (اللاواقعي أو الماورائي) خيوط وجودهما الأولي وتحركا ، ولكن، بعد ، ليس في شكل تناقض متميز بوضوح ضمن ذلك الوعي. . . أما العنصر الثاني فإنه يستبين من خلال ديالكتيك الرؤية لتلك العلاقة البدائية الآلية، وذلك على أساس من أن هذه العلاقة توجد في صيرورة وتحول دائمين، وأن ميل هذه الصيرورة وهذا التحول يقوم على عملية تشكل ونمو قانوني للعنصر المادي من الطرف الأول وعلى إقصاء العنصر المثالي من الطرف الآخر. ولقد وضعت الفعالية العملية للإنسان، أي العمل، الحجر الأساسي لنشوء الأسطورة، وفي نفس الوقت لانحلالها إلى العنصر المادي (الواقعي) والعنصر

المثالي (اللاواقعي أو الماروائي) . (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 13- 15) بعد تأسيس العلاقة الجدلية «الصراعية» بين المظهرين المثالي والمادي للفكر عموما ينطلق د . تيزيني في البناء على هذه العلاقة وصياغة الكيفية التي ستتم من خلالها القراءة الجدلية المادية للفكر العربي الإسلامي، من ناحية، وتبرير وجود «منعطف نوعي» للفكر العربي الإسلامي كجزء من تاريخ الفكر، ونحن إذ أوردنا ما تقدم، فإننا لم نطمح بذلك إلى أن نشير إلى النوعيات الجديدة في الفلسفة الحديثة أو المعاصرة، بل إن المسألة تدور هنا حول اكتشاف وتعرية وعرض الجوانب الجديدة نوعيا في تطور الفكر الفلسفي لدى الفلاسفة الإسلاميين العرب، تقريبا من القرن الثامن حتى القرن الثاني عشر، وخصوصا فيما يتعلق بالميل المادي في أنظمتهم الفلسفية. ومن خلال إنجاز هذه المحاولة سوف نكتسب اليقين بأن الاستمرارية في التطور النظري الإنساني بمجموعه لا تنفي ولا تستنفد اللاستمرارية النوعية الخاصة، المتمثلة بواحدة من فترات ذلك التطور . . .على أن تينك اللحظتين أو المنحيين (أي الاستمرارية واللاستمرارية) في التطور النظري المعني يشكلان وحدة جدلية عميقة نسبية، لا يمكن بمعزل عنها فهم واستيعاب تاريخ الفلسفة في خطه العام وفي دقائقه وتفرداته فهما واستيعابا علميين عميقي . . .إن نتائج أبحاث في الحقول النظرية والتجريبية والاجتماعية السياسية والاقتصادية، وإن كانت حتى الآن قليلة، تقدم مادة كافية كبرهان واضح على وجود منعطفات نوعية في تاريخ الفكر النظري لدى الشعوب المختلفة، ومن ضمنها ولا شك، الشعوب العربية الإسلامية في العصر الوسيط. (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 11-12

موقفه من الفكر العربي الإسلامي القديم

من خلال هذه التصورات النظرية يكون الدكتور تيزيني قد أنشأ أساسا نظريا يمكنه من التعامل مع الفكر العربي الإسلامي. فالفكر العربي الإسلامي هو جزء من تاريخ الفكر الإنساني يقبل التعامل التاريخي معه. والجانب المثالي و«الديني» فيه يمكن وضعه في إطار جدلي مع الجانب المادي فيه. تأسيسا على هذه الأسس النظرية يطرح تيزني، بناء على تحليلاته الجدلية المستفيضة، موقفه التفصيلي من الفكر العربي الإسلامي القديم، ويظهر هذا الموقف بوضوح في عدد من المقتطفات التالية. في البداية يكشف عن أن الفكر العربي المعاصر لم يقدم أي معالجة علمية (تاريخية جدلية) للفكر العربي، كما يلي، في الحقيقة، إن فشل الكثيرين من المستشرقين والباحثين العرب في استخراج وتطوير وتعميق وجهة نظر علمية موحدة حول العصر العربي– الإسلامي الفكري الوسيط لهو ذو دلالة عميقة. فهو يكمن في كونهم لم يدرسوا هذا العصر الفكري في علائقه الاجتماعية–الاقتصادية والسياسية. لقد انطلقوا، في آخر تحليل، من موضوعية استقلالية «الفكر» تلقاء «الواقع الاجتماعي المادي»، فعجزوا، على هذه الطريق، عن فهم استمرارية الفكر، أي خاصية الفكر في كل من فترات تطوره التاريخي. إن الفكر يتضمن في ذاته ليس فقط استقلالية نسبية تلقاء الواقع الاجتماعي المادي، وإنما أيضا ارتباطا أنطولوجيا (وجوديا) بهذا الواقع. وبذلك فهو يحتوي، في نفس الآن، استمرارية ولاستمرارية. فمن أجل بحث العصر الفكري المشار إليه، تتبين الأهمية القصوى لكشف الأطر التاريخية والاجتماعية–الاقتصادية، التي ترعرع وشب فيها العصر ذاك. إننا نقول بكون هذه الأطر قد هيأت، بشكل غير مباشر ومتوسط، إمكانية نشوء وتطور الفكر العربي–الإسلامي الفذ، ولا نقول ضرورة ذلك. أما تحول هذه الإمكانية إلى ضرورة، فقد كان نتاج المنطق والبنية الداخليين الخاصين بالفكر الإنساني منذ الحضارات الكلاسيكية قبل العصر العربي– الإسلامي حتى هذا العصر الأخير. (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 126)

بالإضافة إلى نقد تيزيني وجهات نظر المجددين الإسلاميين لعدم اعتمادهم على المنهج التاريخي ينقد أيضا المفكرين العلمانيين لنفس السبب وهو عدم الاعتماد على المنهج التاريخي والاعتماد فقط على المنطق المجرد المنقطع عن الواقع ورفض التراث العربي الإسلامي، ويرد ذلك إلى سوء قراءة تراثنا الفكري، كان هنالك تيار فكري تجديدي قد أخذ منحى متميزا بشكل واضح عن منحى المجددين أولئك. إن هذا التيار، الذي يعتبر سلامه موسى من أبرز ممثليه، يقوم في أساسه على محاولة تجاوز شامل للتراث العربي–الإسلامي. إن تجاوزا من هذا النوع كان يتضمن رفضا للتراث هذا، من حيث هو كذلك، والبدء من جديد . . .في الحقيقة، نحن نستطيع تقصي هذا القصور في فهم قضية تراثنا فهما علميا تاريخيا دقيقا من قبل سلامه موسى والذين تأثروا به من خلال سببين: الأول هو أن تراثنا الفكري – والحضاري عموما – قدم إلينا بشكل مشوه ممسوخ، بحيث أبرزت منه الجوانب السلبية الغيبية والمناهضة للتقدم العلمي والاجتماعي إبرازا بدائيا مملا في طريقة تقديمه. أما السبب الثاني فقد كمن في كون أولئك لم يستوعبوا المنهج المادي التاريخي بشكل جدلي حي. لقد وقعوا في التبسيطية. فهم فهموا الثورة الفكرية الثقافية والاجتماعية على أنها نفي كلي للتراث، بحيث ينبغي تكوين «بداية» جديدة كليا . إن مفهوم نفي النفي الجدلي فهم من قبلهم من حيث هو رفض دون تمثل ودون استعادة جدلية لذاك التراث.(مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 131–132) ولتجنب هذا الخطأ يشدد على قراءة تراثنا الحضاري قراءة موضوعية إنسانية غير ميكانيكية، أي غير سطحية، ويعارض في هذا كافة التصورات الغربية ويشمل ذلك اشبنجلر وتوينبي، لقد ترك لنا أسلافنا العظام إرثا حضاريا عملاقا . ولكن بالرغم من هذا فإننا سوف لن نكون علميين وصادقين مع تراثنا إذا انكفأنا راجعين إليه رجوعا ميكانيكا . إن الإنسانية الحديثة والمعاصرة قد اكتشفت حقائق وأبدعت مكتسبات ضخمة أيضا في مجال العلوم

والتقنية والعلاقات الاجتماعية، فهل يحق لنا إنكار هذا انطلاقا من أخذنا بذلك «القمقم الأصل»؟ إن من ينكر ذلك، يستوي مع المتعصبين العرقيين من الأوربيين، المنكرين لمنجزاتنا في العصر الوسيط. فالحضارة الإنسانية تشكل وحدة جدلية عميقة لم يستطع طرحها توينبي أو شبنجلر وغيرهما من المؤرخين المثاليين بالمعنى الفلسفي. (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 134) بعد نقد التصورات السابقة سواء في الفكر العربي المعاصر، أو فكر المستشرقين، أو الفكر الغربي الحديث والمعاصر، يستهل تيزيني طرح وجهة نظره في شروط القراءة الصحيحة لهذا التراث. ويتمثل الشرط الأول في التأكيد على أهمية العامل الاقتصادي في قراءة التراث العربي، بدون اعتباره العامل الأوحد، بدون الوقوع في مزالق «الاقتصادية الميكانيكية»، التي تمنح العامل الاقتصادي الدور الحاسم والوحيد في عملية النمو الاجتماعي الإنساني، نرى أنه من اللازب الإشارة إلى أهمية هذا العامل في العملية تلك، بمعنى أنه خطأ فاحش أن نبحث عن نمو «الفكر» في الفكر نفسه بمعزل عن الإمكانات التي خلقتها له الجوانب الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية والتكنيكية. ولقد بحثنا هذه المسألة في السابق. إنما نود هنا، على ضوء ما سبق، التأكيد على أن المنهجية هذه هي القادرة فعلا على طرح قضية «التراث» العربي-الإسلامي بشكل يعيد لهذا التراث حقوقه وجوانبه المشرقة الإيجابية المسلوبة من قبل ممثلي الذهنية الإقطاعية-الغيبية في الحقل التاريخي، وكذلك من قبل الأطر الضيقة الهجينة لممثلي الجديد، المنطلقين من الذهنية البورجوازية – الإقطاعية المتخلفة والانتقائية. إن ذلك التأكيد يقوم على كون تلك المنهجية التاريخية توحد في أثنائها الأيديولوجيا بالعلم، فتتحول بذلك إلى منهجية علمية. (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 136) ويتمثل الشرط الثاني في اعتبار ظهور الإسلام في المجتمع العربي «حركة» اجتماعية تخضع لكافة الشروط العلمية لأي حركة اجتماعية. وهذا يستتبع بداهة دراسة

الظروف الاجتماعية قبل ظهور الإسلام واستخلاص الظروف والدوافع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي أدت إلى ظهور هذه «الحركة»، حينما نصنف مرحلة بحثنا هذا إلى «ما قبل الإسلام» و«ما بعده»، فإننا لا نعني بـ«الإسلام» عقيدة دينية فقط، بل أيضا، وبشكل أساسي، حركة اجتماعية جلبت معها نتائج عميقة. وسوف لن نستطيع استيعاب المرحلة الثانية اللاحقة بمعزل عن المرحلة الأولى. وهذا يقتضي الإحاطة بالوضع الاجتماعي العربي – الجاهلي – إحاطة سريعة، ولكن واضحة. (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 138–139) ويحلل تيزيني الظروف الاجتماعية التي أدت إلى ظهور هذه «الحركة» ويعتمد في ذلك على كلاسيكيات الفكر الماركسي، من ذلك تحليلاته المعتمدة على جدلية السادة والعبيد، وأثر هذه الجدلية على التحولات الاقتصادية في هذا المجتمع، وهنا نجد أنفسنا أمام نتيجة هامة حتى الحد الأقصى، تمس قضية العوامل العميقة الدفينة التي مهدت لنشوء الحركة الإسلامية بجانبها الاجتماعي الهام: على أساس تلك الرابطة الوثيقة والمشروط وجودها بشكل موضوعي بين العبيد (الرقيق) والعوام الأحرار ونصف الأحرار، تكونت وتبلورت الدوافع الاجتماعية البعيدة للحركة تلك. (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 150) كما يعتمد أيضا على التحليل الاقتصادي لهذا المجتمع وأثر ظهور الرأسمال الربوي في هذا المجتمع وتضاعف أعداد العبيد، فأصبح ظهور الإسلام مخرجا من هذا التحول الدرامي في المجتمع، لقد تكونت وترعرعت الحركة الإسلامية في فترة زمنية بلغ فيها الرأسمال التجاري–الربوي درجات مرموقة، وتضاعف فيها بالتالي استغلال الأرقاء والعوام. وقد أصاب هذا الاستغلال أعضاء القبيلة الواحدة من قبل أغنيائها وأغنياء قبائل أخرى على حد سواء. فالعصر «الذهبي»، الذي سيطرت فيه قرابة الدم والعصبية والذي كان فيه الواحد من أجل الكل والكل من أجل الواحد ضمن القبيلة الواحدة، هذا العصر قد تلاشى بدون

رجعة. . .من ذلك كله يمكن صياغة النتيجة الأساسية التالية: كمخرج عفوي وضروري لجمهور الأرقاء والعوام الحجازي المضطهد والمستثمر - وخصوصا في مكة والمدينة -وكتعبير عن الطموح الاجتماعي المشروع تاريخيا لخلق شعب موحد في الحقول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وبعيدا عن الحروب المبيدة بين القبائل العديدة، نشأت وتكونت الملامح الأولية الأساسية للحركة الإسلامية في القرن السابع. (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 153) وفي نهاية الأمر، حسب تحليلات تيزيني الاجتماعية والاقتصادية أصبحت القبائل العربية مهيأة لاستقبال الرسالة المحمدية. وهنا يظهر بوضوح الجدل «الظاهري» بين العوامل المادية (الاقتصادية والاجتماعية)، والعوامل المثالية (الدينية) في فكر تيزيني. حسب روايات إسلامية وغير إسلامية، كان الوضع في مكة وفي مدن عربية أخرى قبل بدايات الحركة الإسلامية مهيأ لاستقبال «مخلص» جديد للناس من البؤس الاجتماعي والاقتتال القبلي و«الأوهام» الوثنية. فلدى مجموع القبائل العربية، التي دخلت حياتها المسيحية قليلا أو كثيرا، توقع المرء مثل هذا «المرسل». وفي هذا الحقل أضفى المرء على هذا التوقع شغافا أسطوريا متعدد الألوان والأشكال. وكذلك من الوجهة التاريخية كان واردا أن يتكون ويتطور الأمل والطموح في مجيء مثل ذلك المحرر للقبائل المتشتتة المتصارعة. بل أكثر من ذلك، إذا وجد ذلك التوقع وذلك الطموح فعلا، فإنهما برهان واضح على توتر الوضع الاجتماعي-الاقتصادي والسياسي والفكري في مكة ومدن عربية أخرى في مطلع القرن السابع، هذا التوتر الذي أدى إلى تواجد العوامل الضرورية لنشوء وتبلور الحركة الإسلامية التي لعبت دورا كبيرا في تغيير وتحويل البني الاجتماعية والاقتصادية والقيمية للمجتمع العربي الجاهلي. (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 154

الإسلام والتحليل الاجتماعي

يحرص تيزيني في تحليله الجدلي بين المثالي (الإسلام) والمادي (العلاقات المادية للمجتمع الإسلامي) على إبراز مشروعية كلا الجانبين وأثرهما في تطور الأحداث، وذلك بطبيعة الحال في إطار تحليله الأولي للكيفية الطبيعية التي نشأت بها هذه العلاقة الجدلية تاريخيا . فالجانب المادي يؤدي إلى نشوء الجانب المثالي، والجانب المثالي يؤدي إلى دفع الجانب المادي. ويحرص تيزيني في إطار هذه الجدلية على تجنب الوقوع في التفسيرات الغيبية أو الميتافيزيقية. فالتغيرات الاجتماعية، رغم هذه الجدلية، يمكن تفسيرها تماما من خلال العوامل المادية الجدلية وحدها . ونورد هنا أهم المواضع التي توضح جوهر تحليلاته الجدلية للعلاقة بين الإسلام كظاهرة اجتماعية ودينية وبين العوامل المجتمعية التي صاحبت ظهوره، فالحركة الإسلامية قد قدمت مخرج من خلال فكرة «الانسلاخ عن العالم المادي» وحققت بذلك الحرية للعوام والرقيق، ولكن في نفس الوقت لا يجوز أن نرجع هذا التحول الكبير إلى عوامل خارقة للعادة، إن الحركة الإسلامية قد عبرت في تلك الحقبة من وجودها عن البؤس المكثف لجماهير العوام الأحرار ونصف الأحرار والرقيق المكيين وغير المكيين على طريقتها الخاصة. إن هذه الطريقة الخاصة في التعبير، التي يحتل فيها الانسلاخ عن العالم المادي (الطبيعي والاجتماعي) مكانا رئيسيا، لا تعني أبدا نفي النتائج العملية المباشرة والإيجابية التي انعكست في حياة المعدمين، بل تعني نفي وجود ارتباط مباشر بينها وبين المعطيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي كانت وراء تكونها وتطورها . فهي – أي تلك الطريقة الخاصة في تمثل الأمور واستيعابها – ترجع التحول الكبير الذي حدث في بني المجتمع العربي الجاهلي إلى عوامل خارقة ومفارقة. فاللحظة التاريخية تفقد هنا كيانها من خلال ذلك التصور اللاتاريخي. وإنه من الخطورة الجدية أن لا يستطيع الباحث تقصي وكشف تلك اللحظة التاريخية، حيث يقع في متاهات المثالية الفلسفية الموضوعية، أو في متاهات التصورات الغيبية. ولكن في حال انفلات الخط الأساسي للمسار

التاريخي الحقيقي من يد الباحث في تاريخ الأديان والحضارات أو تعقد هذا الأمر بالنسبة إليه، يمكن ضبط هذا الخط، بشكل مباشر ومتوسط، من خلال النتائج العملية التي اتكأت عليها تلك الأديان والحضارات. والحركة الإسلامية، كأية حركة دينية أخرى، تضمنت – بالطبع ضمن أطر خاصة ونوعية – ذلك التقاطب بين كونها مرتبطة بنتائج عميقة في المجال الاجتماعي العملي وكونها تلحق المجتمع والطبيعة والإنسان بمحرك أو بمحركات مفارقة وخارقة. وهذا التقاطب كان شيئًا طبيعيا، كما كان في حينه، أيضا، نشوء الفلسفة المثالية الموضوعية (القائلة بوجود وعي أو عقل لا إنساني يوحد ويحرك العالم المادي) على يد أفلاطون شيئًا طبيعيا، نتيجة لتقسيم العمل الإنساني إلى جانب فكري وأخر يدوي في المجتمع الحضاري — الطبقي. فالإنسان في هذا المجتمع يحقق أشياء ومكتسبات هامة جدا على المستوى الاجتماعي–العملي. ولكنه – ضمن الأطر النظرية للمثالية الفلسفية الموضوعية وضمن التصور اللاهوتي الغيبي – يجتزئ هذه الأشياء، التي حققها، من إطارها الاجتماعي الحي، ويلحقها بفعل مفارق خارق. لا شك أنه من الضروري التمسك بـ«تاريخية» البنى الاجتماعية والفكرية والدينية، أي التأكيد على أن هذه البنى وجدت نتيجة تطور تاريخي سابق وطويل كثيرا أو قليلا، ولكن من الضروري أيضا الإلحاح على أن «التصورات» الدينية تتضمن شرطيا محاولة الانسلاخ من التاريخي العياني المشخص، بحيث تنشأ، عبر ذلك، هوة بين ما يعتقد المرء وبين ما يفعله. فما يمكن أن يكون، في هذا الإطار، إيجابيا، يكمن – بشكل جوهري – في الممارسة العملية التي يحققها المرء الآخذ بتلك التصورات. أما هذه التصورات نفسها، فإنها طريق معبد لانسلاخ الإنسان عن اللحظة التاريخية العيانية التي يعيشها . (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 155–156) وتطبيقا لجدلية المثالي والمادي يحلل تيزيني طبيعة الفكر «المثالي» الإسلامي ويوضح جوانبه الإيجابية التي أدت إلى تحقيق هذا التحول الكبير في

المجتمع الجاهلي. ويرصد بشكل أساسي سمات التقدمية والدنيوية التي تميز بها الإسلام، ويحلل هذا السمات مقارنة بالمسيحية واليهودية، مع نشوء الإسلام وتبلور آفاقه نجد بدايات حياة فكرية قد أخذت في التكون. و«الجدة» الحقيقية التي جسدها الإسلام نفسه كمنت في تقدميته التاريخية. إن هذه التقدمية التاريخية كانت قد برزت في تعارض واضح مع المسيحية واليهودية. ونحن هنا نرى أن ذلك يكمن في «دنيويته». هذا يظهر بنا بشكل متميز عبر مقارنة مع المسيحية الأرثوذكسية. إذا كانت العلاقة بين الإنسان والإله في إطار فكرة التثليث لدى الأشكال الأساسية السائدة آنذاك في الكنيسة المسيحية، وهي اليعقوبية والملكانية والنسطورية، قائمة على ارتباط وجودي «أنطولوجي» معين ما بين الإله والإنسان، والإنسان والإله، فإنها تكتسب الصيغة التالية: الأب والابن والروح القدس. على أساس هذه العلاقة نرى أن ليس هنالك من هوة لا تعبر بين الإنسان والإله. فالإنسان (أي المسيح) هو على نحو ما جزء من الإله، أو شيء مشابه له حسب الزمان والذات. أما الأمر في الإسلام فإنه يختلف في نقاط معينة. ففيه تكمن هوة لا تتجاوز بين الإله والإنسان. فالإله هنا خلق الإنسان ليس من ذاته (أي من ذات الإله) وليس من مادة ما، وإنما من عدم سلبي مطلق. فالقرآن يؤكد: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون»(سورة آل عمران الآية:31) . ولقد توجب، انطلاقا من واقع الهوة تلك، على الفلاسفة والمتصوفين في إطار الدولة العربية الإسلامية الوسيطة أن يكافحوا من أجل أنسنة العلاقة بين الإله والإنسان بغاية إبراز الإنسان كعنصر فعال ليس فقط في العالم المادي، وإنما أيضا في العالم الآخر، الإلهي. ولهذا السبب بالضبط كانت فلسفة «وحدة الوجود» و«نظرية الفيض» قد احتلتا مكانا بارزا في الحياة الفكرية للدولة تلك. إن الارتفاع إلى الإله من قبل الإنسان قد حل ضمن المسيحية حسب كل من الآراء التي طرحت لدى الفرق المسيحية المختلفة. أما في الصوفية الإسلامية

– العربية فقد برزت مسألة الارتفاع ذاك في محور ومركز المشكلة، وكذلك أيضا إلى حد ما في الفلسفة آنذاك. إن هذا الموقف الفكري النظري للمسيحية والإسلام انتصب بشكل معارض للممارسة لدي الإنسان المسيحي والإنسان المسلم. ففي الممارسة المسيحية تبرز سلبية العلاقة بين الإله السلبي والإنسان المعذب، أو سلبية الإله والإنسان في آن واحد . إنها غربة تجاه العالم المادي الواقعي. ولكن من الملاحظ أن التأكيد على «الفرد» في المسيحية وإبرازه إنما هو شكلي. ففي الحقيقة، ليس ذلك الإبراز لدور الفكر أكثر من موقف ذاتي تأملي يسهم في عملية اغتراب هذا الفكر تلقاء واقعه الموضوعي الحقيقي. إنها ذاتية سلبية تكمن مهمتها في «تخليص» الإنسان الفرد من «هذا» العالم التعيس الملعون، أي إخضاعه وتبييئه مع هذا العالم. لقد كان هذا ولا يزال جانبا جوهريا من جانب التصور المسيحي حول علاقة الإنسان بالإله. بيد أننا نلاحظ المسألة مختلفة لدى الإسلام. فالفرد هنا يرى نفسه أمام مهمات كثيرة وعميقة تجاه نفسه هو. و«خلاصه» يتعلق به نفسه إلى حد متميز. إن الخطيئة الأصلية، التي يمكن إزالتها أو التخفيف من تأثيرها ضمن المسيحية من خلال تضحية شخصية، ولكن سلبية، إن هذه الخطيئة تضع أمام الإنسان المسلم وجائب ومهمات دنيوية وملموسة من أجل تجاوزها . وهكذا فليس «العذاب» السلبي هو طريق إلى الخلاص، كما هو الحال في المسيحية، وإنما «الكفاحية» الدنيوية المغلفة بأغلفة دينية هي محتوى الخلاص في الإسلام. إن «الخلاص» يكتسب ضمن الإسلام مضمونا آخر، حيث أنه (أي الإسلام) يؤكد على الإنسان المشخص الاعتيادي. ومن الأمور التي تحتاج إلى التقصي والبحث الدقيقين كون «الإسلام»، الذي نشأ في القرن السابع ضمن ظروف حرجة اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا، قد جسد مرحلة جديدة هامة من مراحل عملية تجاوز الأطر الماورائية الموغلة في انغلاقها الماورائي. ففيه لم يتكون جهاز كهنوتي مستقل عن البنية الاجتماعية السائدة فالشيخ أو الإمام أو الفقيه

لم يكن وظيفة دينية من حيث هو كذلك (في وقت لاحق تكونت هذه الوظيفة)، بل كان يمارس في نفس الوقت مهنة ما، كأن يكون لحاما أو فلاحا أو طباعا، تاجرا. .الخ. لا شك أن هذا «التوزع» الاجتماعي الطبقي في بنية «المؤمنين» المسلمين قد لعب دورا خطيرا في التطور الفكري آنذاك، ولاحقا ضمن المجتمع العربي- الإسلامي. إن التوزع الاجتماعي الطبقي ذاك كان الخلفية «الاجتماعية» للتوزع الفكري والديني ضمن المسلمين. والجدير بالاهتمام العميق أن نشوء الفرق والتيارات والاتجاهات الدينية والفكرية انطلاقا من الإسلام كان قد رافقه عملية تأويل عميقة الجذور من قبل المسلمين المتميزين اجتماعيا وطبقيا وفكريا وثقافيا. إلى جانب ذلك العنصر الثوري المحرك، طوال وجود الدولة تلك، يمكن أن نذكر أيضا تنكر الإسلام لفكرة «الوسيط» كجانب محرك آخر منه في اتجاه تعميق آفاقه الدنيوية. بمناسبة موت «الرسول» في 8 حزيران عام 632 وقف الخليفة الأول ابوبكر الصديق يخطب في الناس: «من يعبد محمدا، فإن محمدا قد مات، ومن يعبد الله، فإن الله حي لا يموت». إن محمدا لم يتمتع بتلك المواصفات التي أطلقت على المسيح. إن المسيح هذا، «ماسح العذاب من على الأرض»، يموت من أجل خلاص الآخرين. فالخلاص المسيحي متجسد في فعل التضحية الذي حققه المسيح. ومن الخطأ البين وضع مفهوم «الشفاعة» المحمدية مع مفهوم «الخلاص» المسيحي في إطار واحد. إن «الشفاعة» المحمدية لا تتآخى مع فكرة «الوسيط المخلص»، الذي يحمل على كتفيه أثقال الإنسانية بمجموعها، فلكل «نفس ما كسبت». فالإنسان يقف أمام أو تحت الإله وحيدا، دون وسيط، وبمعنى آخر، دون مؤسسة كنسية. أما الإله فهو، على العكس من ذلك، في كل الوجود، أيضا في داخل الإنسان. وهذا يتضمن في ذاته نتيجة، هي أن الإنسان المسلم ليس بحاجة «للاتحاد» بالإله لكي يحقق مطامحه ومثله العليا. إن مطامحه ومثله هذه يمكنه تحقيقها في عالمه الإنساني الحقيقي. إن الإله الإسلامي

يستطيع الوصول إلى أي فرد. والعكس ليس كذلك. أي أن الإنسان غير قادر للوصول إلى الإله أو الاتحاد به. بالطبع هو يستطيع «الوصول» إلى الإله بالمعنى المجازي، بمعنى أنه (أي الإنسان) ينفذ «أوامر» الإله المنصوص عليها في «كتابه». وبذلك فهو قريب منه، محبب إليه. بيد أنه ضروري أن نشير إلى أن تلك العلاقة بين الإله والإنسان المسلم لا يمكن أن تؤدي إطلاقا إلى اقتراب الإنسان منه اقترابا وجوديا «أنطولوجيا». إن تصوري «المفارقة» و«العلوية» يتمتع بهما الإله من حيث «الذات»، في الحال الذي يظل فيه ضمن العالم الإنساني من حيث الفعل والتأثير وانطلاقا من مقتضيات «العناية الإلهية».

ولكن بالرغم من هذا فإن العلاقة تلك – منظورا إليها انطلاقا من الإله إلى الإنسان – كانت تشكل ملامح أولية غير صريحة وغير مباشرة لتصور كوني قائم على «وحدة وجود» مثالية. أو ربما يكون أدق إذا رأينا في جانب العلاقة تلك (إله– إنسان) عاملا غير مباشر من عوامل نشوء وتطور نظرية عربية – إسلامية في وحدة الوجود. والتصور الإسلامي الأولي هذا حول وحدة الوجود أحادي الجانب. فهو ينفي، كما رأينا، كل علاقة متبادلة نشيطة بين الإله والإنسان. ذلك لأن هذا الأخير (الإنسان) يعتبر، ضمن هذه الرؤية للمسألة، نتاجا سلبيا للإله. بل إنه يشكل «الهيولي» السلبية، التي تحدث عنها أرسطو. وهو بالتالي لا يملك سوى حاضره المفرد المتعين. وفي الوقت الذي تشغل فيه الهيولى لدى أرسطو مكانا أبرز تاريخيا من الإنسان الإسلامي (ذلك لأنها خالدة في الزمان، بينما يخلق الإنسان ذلك من عدم محض)، فإنه (أي أرسطو) يحد من نطاق فعالية الإله، بحيث يجعل منه في الخط الأول محركا أول. إن هذا الإله الأرسطي خالد، ولا نهائي. لكنه لا يتدخل في جزئيات العالم. وهذا يعني أن أرسطو أسقط صفة وقدرة «العناية الإلهية» عن الإله. على العكس من ذلك، تكون «العناية الإلهية» جزءا جوهريا من مفهوم الإله الإسلامي. والحقيقة، أن تصور الإله المطلق، المحيط بالعالم والمسير له كله نشأ

كتعبير عن رفض الإله المسيحي المؤنسن والإله اليهودي المحدود الأفق والفاعلية في العالم. وهي (أي تلك الفكرة) حيث تكونت، فإنها كانت بذلك تعبيرا عن النشاطية العملية غير المباشرة للمكيين، الناحية منحى توحيديا في الحقول الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 204 – 208) ويطرح تيزيني موقفه في الجدل بين المثالي والمادي بشكل أكثر صراحة فيما يخص الموقف من القرآن. حيث يرى أنه يمكن النظر إلى القرآن كوثيقة روحية دينية «مثالية» وكذلك كوثيقة تحمل تراثا حقوقيا وأخلاقيا واجتماعيا «ماديا». ويرى أن استيعاب تأثير الجانب المثالي يجب أن يتم من خلال قوانين الجانب المادي، وحين يرى بعض المؤرخين الإسلاميين كتاب القرآن ليس فقط كوثيقة دينية، بل كذلك كتراث حقوقي وأخلاقي واقتصادي واجتماعي، فإن هذا صحيح إذا أخذنا بعين الاعتبار الجانبين، الروحي والعملي في الإسلام. ولا شك أن الجانب «الروحي» قد أثر آنذاك بشكل إيجابي. أما استيعاب هذا التأثير فيكمن في تفهم الوضع الاجتماعي الحضاري في تلك الحقبة التاريخية. إن فكرة أو تصورا ما من التصورات تكتسب دلالات اجتماعية ونظرية مختلفة باختلاف الحالات التاريخية المتعاقبة. هذا يعني أن المشكلة تتحدد من خلال «المشروعية التاريخية» و«الحقيقة المعرفية». وقد تعرضنا لهذه المسألة في موضع آخر من فصول هذا الكتاب. هاهنا يجدر بنا التأكيد فقط على أن الفكر المثالي والفكر المادي، والعلم والدين، ظاهرات مشروعة تاريخيا، وإن لم تكن جميعها صحيحة من وجهة نظر علمية معرفية دقيقة. (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 211) في إطار هذا التصور للعلاقة بين المثالي والمادي أو بين الدين الإسلام والعلاقات المجتمعية يطرح تصوره لمفهوم العلمانية كما يلي، دعاة العلمانية العرب نظروا إلى المسألة من موقع التمييز بين جانبين في الدين المهيمن وفي كل دين له تأثير ما في المجتمع الذي نشأ فيه. ذينك الجانبان هما العقيدة والحضارة؛ أو الوظيفة العقيدية

والوظيفة الحضارية. فإذا صح أن الوظيفة الحضارية للدين يمكن أن تكون أمرا مشتركا بين مجموعة من الناس المنتمين إلى أديان مختلفة، فإن الوظيفة العقيدية تتصل بالموقف أو بالعلاقة بين المؤمن والإله الذي يؤمن به. وبذلك، يمكن أن تبرز الوظيفة الحضارية للدين المهيمن في المجتمع العربي دون أن تكون مقترنة بهذا الدين كموقف عقيدي. وهذا ما عبر عنه بالضبط بالشعار، الذي أتينا عليه آنفا، وهو (الدين لله والوطن للجميع). فالدين، هنا، يتحول إلى وجه مدني من الوطن المدني والدولة الوطنية. وكذلك فإن التعامل معه، هنا، يغدو خاضعا لقوانين التطور والتقدم في الحياة البشرية. إذ أن الأمر يتصل في هذه الحال، بمجموعة من التشريعات القانونية والاقتصادية والسياسية الخ... التي من شأنها أن تخضع لتلك القوانين. أما الموقف العقيدي، أو «الموقف من الله» على حد تعبير الشعار، فقد اعتبر شخصيا بقدر ما اعتبر محترما ومصونا. (على طريق الوضوح المنهجي – العلمانية في الفكر العربي، ص 52-53).

قراءة القرآن وفهمه عند طيب تيزيني

القضية التي واجهها الدكتور تيزيني هي كيفية قراءة الفكر الديني عموما، والقرآن خصوصا. في حوار بعنوان « الإسلام والعصر – تحديات وآفاق» بالاشتراك مع الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، يطرح تيزيني موقفه من هذه القضية. فيطرح أولا، تصوره وتحليلاته للتعددية في قراءة القرآن وفهمه كما يلي، في هذين النصين – وغيرهما مما يدخل في حقلهما كثير – نواجه إصرار على الاعتقاد بأن التاريخ لا يحتمل ولادة مراحل نوعية من التطور والتقدم والتغير أو تشكيكا في نوعية هذه المراحل. وبالتالي، فإن ما يأتي بعد مرحلة إنسانية معينة يعتبرها هذا الكاتب الإسلامي أو ذاك نقطة انطلاقه التاريخية، أو المنهجية، لا يحمل في طياته ما يعتبر جديدا حقا بالنسبة لمرحلة سابقة منصرمة، بما تنطوي عليه من مشكلات وإشكاليات ومعضلات اجتماعية واقتصادية وسياسية ومعرفية وأخلاقية وعلمية (طبيعية واجتماعية

وإنسانية) . وحيث يكون الأمر بهذه الصيغة من نفي الجدة التاريخية والمنطقية، فإن حالة من الاغتراب الواقعي والذهني لا بد أن تحيط بنا حيال أنفسنا وما يحيط بنا من تدفق في الزمان التاريخي. . . ولقد سبق النبي الكريم عليه الصلاة والسلام هؤلاء، من الصوفية ومن يدخل في نطاقهم، حين أعلن في سياق وضع يده على واحدة من أهم خصائص النص القرآني الكريم: «القرآن ذو وجوه متعددة، فخذوا بوجهه الحسن (أو الأحسن! !

ولعلنا نلاحظ أن تحديد (الوجه الحسن) للقرآن الكريم ليس مهمة نصية ذاتية يتفق عليها الفقهاء أو يختلفون، دونما أخذ الجديد الفتي الوعي والعتيق الهرم من التطور التاريخي البشري بعين الاعتبار. ومن ثم، فإن الواقع المشخص يمثل – في حركيته المتدفقة أو في جموده المتثاقل – طرفا في تحديد كيفية تناول النص الكريم، خصوصا حين نضع يدنا على التطور الكمي والنوعي الهائل لمناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية وما يقترن بها من أنساق علمية فرعية.

ومن شأن ذلك ألا يسمح بالقول: إنه «حين يكون الواقع مناقضا للإسلام فإنه لا يجوز تأويل الإسلام حتى يتفق مع الواقع لأن ذلك تحريف للإسلام»، أولا؛ بأن «القطعي والظني في الإسلام كفيلان بتحقيق التغطية الشاملة لكل المستجدات، وسعة دلالات ألفاظ النص قادرة على استيعاب كل شيء»، ثانيا، ولعل السيوطي قد وضع يده — مع غيره — على واحد من أهم المسوغات للنظر في المسألة على نحو آخر، وهو الأخذ بأسباب النزول، نزول الآيات القرآنية. فقد كتب ما يلي: «لمعرفة أسباب النزول فوائد، وأخطأ من قال لا فائدة لجريانه مجرى التاريخ. ومن فوائده الوقوف على المعنى أو إزالة الإشكال» . . . ومن بالغ الأهمية أن نلاحظ (وهنا يفصح عن نفسه الإسهام الذي نعمل على تقديمه في هذا البحث) أن

القرآن أتى، في حينه، ليخاطب بشرا في سياق تاريخي ومجتمعي معين مشخص، ومن ثم ليجيب عما كان لديهم من أسئلة ومشكلات ومعضلات؛ وذلك جنبا إلى جنب مع التبشير بمبادئ اعتقادية ذات طابع عمومي شمولي ومجرد.

وإذا وضعنا في اعتبارنا أن في القرآن الكريم حوالي ستة آلاف آية «ليس منها مما يتعلق بالأحكام إلا نحو مائتين (وأن) بعض ما عده الفقهاء، آيات أحكام لا يظهر أنها كذلك»، اتضح لنا أن هذا الكتاب (أي القرآن) هو – في أساس الأمر – «كتاب هدى ورحمة وبشرى وموعظة واطمئنان للمسلمين». . .إنه كتاب مودة وأخلاق، يقول كل شيء ولا يقول شيئا، ولكنه يترك للبشر أن يضبطوا مفهومي المودة والأخلاق ويجعلوا منهما حالة تعج بالحياة البشرية المشخصة؛ وإنه كتاب معاملات وأحكام وعقائد، ولكنه لا يملي على البشر كيف يفهمون – بالمعنى الدلالي – ذلك ويدرجونه في منظوماتهم الأيديولوجية والقيمية إدراجا وظيفيا، وبحدود العلاقات الاجتماعية السائدة، وتحت مفعول الإرث السوسيوثقافي والاعتقادي والجمالي والنفسي، إضافة إلى الشرط الإثني (الأقوامي) والحضاري الفاعل في حينه؛ وإنه كتاب عدالة ومساواة، ولكنه يترك للناس أن يحددوا ذلك ويضبطوه وفق شروطهم الاجتماعية التاريخية والمعرفية؛ وهو كتاب يحث على التقدم الاجتماعي والعلمي، ولكنه يقر – في ضوء قراءة محددة له – بآليات وقانونيات هذه العملية الخاصة ويدع العلماء والمختصين أسيادا في مجالهم هنا . .ألخ.

إن الحديث، هنا، يدور على أمرين اثنين كلاهما يفضي إلى الآخر. أما الأول منهما فيتمثل في الإقرار بوجود مراحل تاريخية مختلفة الواحدة منها عن الأخريات اختلافا يقوم على (الجدة النوعية)؛ في حين يفصح الأمر الثاني عن نفسه بصيغة التأكيد على أن المشكلات المتحدرة من تلك المراحل هي، كذلك،

تقوم على الاختلاف النوعي. ومع هذا، يظل الحديث واردا وضروريا على الاتصال – إلى جانب الانفصال – في حقل المراحل والمشكلات المذكورة. وهذا بدوره، يدعو إلى صوغه بـ (جدلية الاتصال والانفصال)، أو (جدلية الاتصال منفصلا والانفصال متصلا–

وإذا كان الأمر كذلك، فما أحرانا أن نستعيد القاعدة الفقهية الجدلية التاريخية الدقيقة في ضبطها لما نحن بصدده؛ تلك هي: تتغير الأحكام بتغير الأزمان. . . ولما كان الأمر متصلا بالإسلام وبنصيه الكريمين (القرآن والسنة)، فإن الخروج بهما من المأزق التاريخي الراهن لعله يقتضي الأخذ بالعناصر الناظمة التالية مدخلا أوليا للتصدي لهذه الأمور المركبة والمعقدة: الحرية في البحث العلمي وفيما يتطلبه من حوار علمي مفتوح وملتزم؛ والعقلانية، وما تشترطه من رؤية متبصرة نقدية؛ والتاريخية، في ضبطها للحدث ضمن كيفية تجليه بشريا على نحو مفتوح أفقيا وعمقيا؛ والجدلية، في اشتراطها النظر إلى الأشياء والظواهر والأحداث في الكون الطبيعي والوجود الاجتماعي البشري ضمن سياقاتها وعلائقها ونموها واضمحلالها، ومن موقع فواعلها الرئيسة الحاسمة والثانوية، على نحو يكشف عملية التحول والتغير فيها . (الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص 101– 109) ثم يطرح المصدر الأساسي لهذه التعددية وهو وجود بنية معينة للنص القرآني، كما يلي، ليس في ذلك كله غضاضة، فهو متحدر من واقع الحال المشخص القائم على تعددية واسعة في مختلف الحقول. فالنص الديني، الذي يجري الحديث باسمه وتتصارع الأطراف وتشهر السيوف تحت دريئته، هو نص (حمال أوجه. . .يتكلم بلغة الرجال)، كما يؤثر عن الإمام على ابن أبي طالب. إن هذه الأوجه، التي تحدث الرسول الكريم عن نظائره لها في القرآن الكريم. . .هي

من خصائص بنيته الداخلية، مما يسمح بالتحدث عن مصدر آخر حاسم لـ (التعددية القرائية القرآنية) هو هذه البنية ذاتها .

أما أهم خصائص البنية المذكورة فلعلها تقع في التالية:

أولا- إجمالية هذه البنية وعموميتها .

ثانيا- كونها ذات طابع إشكالي عبر إشكالية المحكم والمتشابه.

ثالثا - هي بنية تأويلية احتمالية متنا من جهة، ومفهوما (أي هي نفسها تحفز على مطالبة أن تقرأ هكذا) من جهة أخرى.

رابعا- هي بنية تثير في قارئها هاجس التوغل في (باطنها) الكامن وراء (ظاهرها)، أو في (خافيته) .

خامسا - إنها بنية (نزلت نجما نجما)، أي أتت ضمن سياق تاريخي وبلغت كذلك.

سادسا- إنها بنية أتت بحسب (أسباب نزولها)، أي بمقتضى الحاجة إلى إيضاح طريق (الهدي والرحمة والموعظة والبشرى والاطمئنان) أمام البشر. إن ذلك كله، مفردا ومجتمعا، يفضي إلى الإقرار بإمكانية بروز تعددية قرائية للنص الديني، من موقعه ذاته. ويبقى القول ضروريا بأن مصدري هذه التعددية الاثنين المأتي عليهما توا (الواقع المجتمعي المشخص والنص الديني) يفصحان عن نفسيهما - عمليا -عبر من يتلقى هذا النص قراءة أو إنصاتا أو استذكارا. إن فعل القراءة والإنصات والاستذكار هذا هو نفسه يمر عبر قناتين اثنتين تلخصان شخصية المتلقي إياه، على هذا الصعيد. القناة الأولى تتحدد بـ (المعرفي)، الذي يتحدد بدوره وينضبط بالمستوى المعرفي الذي حصله المتلقي. أما القناة الثانية فتعبر عن نفسها بـ

(الأيديولوجي)، الذي قد نكثف القول فيه بأنه كل ما يتصل بالمصالح المادية والاتجاهات السياسية والرغبات المتحدرة من هذه وتلك، كما من الصراعات الاجتماعية والفئوية والطبقية والوطنية والقومية وغيرها . وبصيغة أخرى نقول: إن هاتين القناتين هما اللتان تمليان – استضمارا أو علنا أو كليهما –كيفية ظهور التعددية في واقع المتلقي المجتمعي المشخص أولا، وكيفية تناول التعددية في النص الديني (ونصوص أخرى) من هذا المتلقي ثانيا . (الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص 114– 116

وعلى هذا الأساس يرى تيزيني ضرورة أن يكون لكل قراءة قرآنية خلفية أيديولوجية تمتلك مشروعيتها الخاصة، وكما هو بين من ذلك، فإن كل (القراءات) تمتلك – بصيغة أو بأخرى – (مشروعية اجتماعية) . ذلك لأنها لم تنشأ في (فراغ اجتماعي)، وإنما أنتجها وأعاد إنتاجها أو أنتج غيرها بشر ذوو مواصفات محددة تنتمي لعصر أو مجتمع معين. وهذا ما يطمح إلى تقصيه وضبطه، عادة، مؤرخون وباحثون في تاريخ الإسلام، بمختلف أوجهه وحقوله. ويظهر ذلك، على صعيد نظرية (السند والإسناد)، تحت عناوين متعددة، منها (تاريخ الرجال) و (الجرح والتعديل) . .الخ؛ كما يظهر في إطار علم التاريخ العام بصيغة «النقد الخارجي والداخلي» للحدث التاريخي أو للوثيقة التاريخية، دينية كانت أم سياسية أم اقتصادية. . .الخ.

ولعلنا إذ بلغنا هذا المنعطف الدقيق من البحث، أن نكتشف سمة بارزة من سمات القراءات الدينية (أو الأخلاقية أو الجمالية أو الأدبية وغيرها)، وهي أنها قراءات نظرية اجتماعية (سوسيولوجية)، وكذلك – بحكم التركيب السياسي للعصر المنتجة فيه تلك – سياسية. إن جدلية السلطة السياسية المهيمنة وغير المهيمنة والثقافة لا تسمح بأن تنفلت من وشمها أية قراءة من تلك المذكورة. وهذا يصدق أكثر

وأعمق على تلك القراءة، التي تتحول إلى (خطاب) تدخل فيه وتخترقه فواعل وآليات متحدرة — بدرجة ما من المباشرة والإفصاح – من حرارة وحيوية الصراع أو الجدال السياسي والديني والفلسفي بين الأطراف المتعددة، كما من حضور (التقية) في ذلك الخطاب أو من غيابها، حسب واقع الحال المشخص.

ومن أجل ذلك، لا يصح القول بقراءة (بريئة) أو بخطاب (بريء) على صعيد الفكر الإسلامي. فهذا القول يمثل خطأ معرفيا، كما قد يتحدر من موقع إيديولوجي وهمي إيهامي. وفي كلتا الحالتين، يتبين الباحث عن أحد معالم إحدى سمات (القراء السلفوية المثالية الطوباوية)، وهي الاعتقاد بإمكانية العودة إلى الماضي الإسلامي الباكر، أو إعادته – في بكارته النبوية – إلى الحاضر عقيدة وتشريعا وفقها، وربما كذلك مؤسسات، وبالصيغ ذاتها التي هيمنت هناك في حينه. فإذا كنا نجل أسلافنا العظام، فإننا نتحفظ حيال السلفويين في اعتقادهم بتخطي القرون، دون المرور بمقتضيات وضوابط العصر المعاش إيديولوجيا ومعرفيا .

وبذلك، تظهر استحالة انفلات الفكر الديني (الإسلامي وغيره) من الواقع استحالة منطقية وواقعية. وإذا كانت هذه الاستحالة تنطبق – دون خلاف – على السنة النبوية وعلى القرآن الكريم حيث يتموضع اجتماعيا وبشريا أي حيث يغدو (كتاب تأويل)، فإنها تظهر – كذلك – في إطار القرآن نفسه وفي سياقين اثنين أومأنا إليهما توا، الأول منهما يفصح عن نفسه، بعد "أن أنزل (القرآن) إلى السماء الدنيا جملة واحدة، حيث "أنزل (بعد ذلك) على النبي آية آية، وكان بين أول ما نزل منه وآخره عشرون سنة" . لنتمعن في هذا النص الفائق الأهمية. ففيه تتبين مستويين اثنين لـ (حركية) القرآن: المستوى الأول

ذو (طبيعة إلهية – ميتافيزيقية)، تتحدد بـ (الإنزال إلى السماء الدنيا جملة واحدة)، والثاني ذو (طبيعة تاريخية)، تتجلى في تصير القرآن حدثا تاريخيا، متورخا . وبذلك جاء التقاطع بين الميتافيزيقا والتاريخ إيذانا بتاريخ الفكر الإسلامي، ليس بعد تلقف الرسول للقرآن، بل في سياق ذلك نفسه. (الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص 128–134

كتاب "النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة"

من مشاريع طيب تيزيني كتاب "النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة"، الذي ينتقد فيه طريقة تفكير الإسلاميين الذين لا يعيرون تغيّرات التاريخ الكبرى كثيرًا من الاكتراث، ممّا يجعلهم لا يفهمون الفرق بين حال الدولة الإسلامية والأحكام الشرعية والقانونية التي كانت آنذاك، وبين الواقع الراهن، وفي سعيهم إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية يسقطون في حالة اغترابٍ وإحباطٍ تجاه هذا العالم، ويُغذّون عقدة المؤامرة من حيث لا يشعرون، من هنا يدافع تيزيني عن شرعية القراءة المعاصرة والتاريخية للقرآن الكريم بصفةٍ خاصّةٍ والنصوص الشرعية بصفةٍ عامّة، هذه القراءة التي يتصوّر أنّها تضمن واقعية الإسلام، ولكنّ ذلك في الحقيقة كما يبدو – وكما سنعرف لاحقًا في هذه الدراسة – هو بمثابة لعبٍ بالدلالات الشرعية، وتحريفٍ للنّصوص، وتأويلها على غير القصد الذي أريدت له، بل تكرار لما جاء به المستشرقون سابقًا وأفنوا أعمارهم فيه، سعيًا منهم إلى محاولة تقويض هذا الدين وهدم أركانه، فالطيب تيزيني يصرّ على ضرورة تفسير القرآن الكريم كلّه بناءً على الظروف التاريخية التي نزل فيها أوّلًا، وهذا يعني في نظره أنّ النصّ الديني (الوحي) يفقد قدرته على إنتاج الأحكام؛ لأنّه ارتبط بتاريخٍ زائل، ويعني من جهة ثانية الاستمرار في جرّ الإسلام لمباركة الواقع الجديد وإضفاء صفة الشرعية عليه، لكنّ ما خفي عن هذا

المفكّر هو أنّ القرآن الكريم يتّسع لسائر الأفهام والاجتهادات، ومنسجم مع سائر المذاهب والفلسفات، ومتلوّنٌ مع سائر التطورات والأحوال.

لقد دعا طيب تيزيني صراحةً وفي أكثر من موقفٍ إلى إعادة قراءة النصّ القرآني وتأويله وفق ما يتماشى مع العصر وإن اقتضى الأمر تعطيل بعض الآيات وبعض الأحكام؛ يقول: "لقد جرى تعليق مجموعةٍ من الأحكام والقواعد القرآنية على مدى قرونٍ طويلة، كانت بداياته الأولى (أي التعليق) قد تمثّلت بصيغة "الناسخ والمنسوخ"، حين تبيّن لمحمّد الرسول أنّ آياتٍ معيّنةً أصبحت دون إمكانية الاستجابة لواقع الحال المشخّص المعني في حينه، وقد اكتسب هذا الأمر طابعًا قرآنيًا، أي مقرًا به حكمًا، والسؤال الآن يفصح عن نفسه على النحو التالي: إذا كان النبي نفسه قد ارتأى – عبر الوحي – ضرورة إعادة النظر في آيات معيّنة، فلِمَ لا يصحّ ذلك على أيدي الناس المؤمنين الخاضعين للتّغير الاجتماعي مدًّا وجزرًا، وكذلك – وهنا الدلالة البليغة – التي جاء النصّ من أجلها (للنّاس كافّة)؟. لقد أُوقف زواج المتعة، وحكم المؤلّفة قلوبهم، والرقّ، ممّا عنى – ويعني – أنَّ الوضعية الاجتماعية المشخّصة هي التي تمثل الأمر الذي يُحتكم إليه في ذلك، وإن تمّ على نحوٍ خفيّ أو على سبيل المداورة" .

وفي نفس السياق يذهب طيب تيزيني إلى أنّ احتواء القرآن الكريم على "المحكم والمتشابه" هو من فتح الباب وحفّز الجميع على إعادة قراءة النصّ القرآني ونقده؛ يقول: "سبب بروز مسألة المحكم والمتشابه يتمثل في أنّ النصّ أعلن ذلك صراحةً وأقرّ به على نحوٍ حفّز الجميع – بتوجّهاتٍ وتطلّعاتٍ أيدلوجيةٍ

وأدواتٍ معرفيةٍ مختلفة – للإبقاء على الأبواب والنوافذ مشرّعةً أمام حركةٍ متناميةٍ من التمحيص والتقميش والتدقيق والجرح والتعديل للنصّ القرآني، وذلك بهدف تبيُّن ما هو محكم فيه وما هو متشابه – ويلاحَظ أنّ مسألة المحكم والمتشابه هذه سوف تمرّ بتصعيدٍ سياسيٍ أيديولوجيٍ كبيرٍ وخطيرٍ مع موت النبي الكريم وبروز قضيّة الحكم (الخلافة) . نذكّر هنا باجتماع السقيفة مثلًا وبما أعقبه من أحداثٍ عاصفةٍ كان كلّ من وجهوها أو وقفوا وراءها قد امتلكوا مسوغاتهم القرآنية الشرعية" .

وبإعلان النصّ أنّه يشتمل على المحكم والمتشابه سوّغ الاختراقات وأذِن للقراءات المتعدّدة، وهو ما يؤكّده تيزيني في موضع آخر حيث يقول: "نعم لقد أشار النصّ القرآني نفسه إلى أنّ متنه يقوم على المتشابه والمحكم في آنٍ، ومن ثمّ فهو مارس هنا نشاطًا ذهنيًا مكثّفًا تبلور فيما نطلق عليه المصطلح المركّب "وعي الوعي"، فهو قد وعى بوضوح ومن موقع معجميّته الدينية الخاصّة البنية الإشكالية التي يقوم عليها بناؤه العقيدي فهو بتركه ذلك مفتوحًا احتماليًا جعل من نفسه عرضةً لعمليةٍ بنيويةٍ من الاختراق والنفاذ والتجاوز لا سبيل إلى إيقافها" .

ومن جملة ما تفتّقت به قريحة طيب تيزيني في دراسته للقرآن الكريم تشكيكه في إعجاز هذا الكتاب الرباني من باب القول بعدم أميّة النبي صلّى الله عليه وسلّم؛ يقول في هذا الصدد: "نشكّك بترجيحٍ حاسمٍ في التصور الذي نشأ في سياق بروز الفكر الإسلامي وتبلوره لاحقًا بعد محمّد، والذي يرى أنّ الإعجاز يكمن في أحد أوجهه الكبرى في أنّ محمّدًا لم يكتب ولم يقرأ، أي في أنّه كان أمّيًا، وذلك لأنّ هذا التعبير الأخير لا يعني: الذي لا يقرأ ولا يكتب" .

ودون عناءٍ يُذكر، نجد أنّ هذا القول ما هو إلا تكرارٌ لما قال به المستشرقون سابقًا وعلى رأسهم مونتغمري وات حيث أكّد على "أنّ الإسلام التقليدي يقول بأنّ محمّدًا لم يكن يقرأ ولا يكتب، ولكنّ هذا الزعم ممّا يرتاب فيه الباحث الغربي الحديث، لأنّه يقال لتأكيد الاعتقاد بأنّ إخراجه للقرآن كان معجزًا، وبالعكس لقد كان كثيرٌ من المكّيين يقرؤون ويكتبون، ولذلك يُفترض أنّ تاجرًا ناجحًا كمحمّدٍ لا بدّ أن يكون قد عرف شيئًا من هذه الفنون" .

هكذا إذًا، نرى طيب تيزيني يلوك أقوال المستشرقين ليس إلا، ويزعم أنّ التنزيل الحكيم ما هو إلا سيرةٌ ذاتيةٌ للنبي عليه الصلاة والسلام، ليصل في نهاية المطاف إلى القول بتاريخية النصّ القرآني، وهي المسألة التي أكّد عليها مختلف الدارسين الحداثيين للقرآن الكريم؛ يقول: "النصّ القرآني يمثّل بنيةً مفتوحة، يسطر منجّمًا وفق الأحداث والمناسبات التي عاشها النبي ورافقها، واتّخذ منها موقفًا، وقد عمل ذلك على إبراز أنَّ النصّ المنزل عبر الوحي ذو مساسٍ مباشرٍ وعينيٍ بأحوال المؤمنين والكفّار معًا بحيث إنَّ محمَّدًا لم يكن بعيدًا عنه إنَّ ذلك مجتمعًا ومن موقع سياقه التاريخي والتراثي، أظهر القرآن وكأنَّه سيرةٌ ذاتيةٌ للنبي، تتحدّث عن عملية التكوين النفسي والأخلاقي والديني والسياسي. . . التي أثمرت شخصيّته النافذة على نحوٍ ملفت، ولقد كان من شأن ذلك ومن نتائجه الحافزة أن أخذت أرهاطٌ من الفقهاء والكتّاب الإسلاميين تحاول استنباط أمرٍ أرادوا له أن يكون بمثابة موقفٍ شرعيٍ أو حكمٍ فقهي، هذا الأمر يتمثل في النظر إلى أنَّ: قاعدة تفسير آيات القرآن وفقًا لأسباب تنزيلها تؤدّي إلى واقعيّة هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيّتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثمّ ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم

ألفاظه" .

نفهم إذًا من قول تيزيني أنّ ربط الأحكام التشريعية القرآنية بأسباب نزولها وقصرها على من نزلت فيهم هو عين الصواب، لكنّ هذا في نظرنا يعني تاريخية المضمون ونسخ المفهوم في هذه الآيات وبقاء اللّفظ دون وظيفةٍ إلا من وظيفته التعبُّدية، الأمر الذي ستتساوى فيه النصوص القرآنية عندئذ مع النصوص "الميتة" والدارسة.

ولم يقف طيب تيزيني عند هذا الحدّ بل استنتج في دراسته للقرآن الكريم وجود تناقضٍ واختلافٍ كبيرَين بين آيات القرآن الكريم وسوره، وخاصّةً بين السور المكّية والسور المدنية، يقول: "فمن حرية الإرادة في الدور المكي انتهى بعد الهجرة إلى جبريةٍ مطلقة أكثر فأكثر ولكنَّ المسألة ستبدو على نحوٍ آخر أكثر تعقيدًا حينما نلاحظ أنَّ تطوّر شخصية محمّد لم يأخذ منحًى خطيًا وذا بعدٍ واحد، بحيث إنّه لا يصحّ النظر إلى المرحلتين المذكورتين (أي المرحلة المكّية والمرحلة المدنية) على أنّهما حقبتان تاريخيتان متعاقبتان تمامًا، وعلى أنَّ الواحدة منهما مستقلّة عن الأخرى إذ كيف سيكون الموقف حين نتبيّن أنّه في المرحلة الواحدة توجد آياتٌ متناقضةٌ متعارضةٌ تناقضًا وتعارضًا لا يمكن التشكيك فيهما من قبل مَنْ يمتلك حدًّا ضروريًا من الفهم اللّغوي العربي؟ بل كيف سيكون الموقف حين نواجه في السورة الواحدة بل في الآيتين المتتاليتين نصَّين متناقضَين؟" .

وتعقيبًا على كلام تيزيني لا بدّ أن نشير إلى أنّه من صنو الشبهات التي "سبقه إليها المستشرقون الذين يرون

أنّ القرآن الكريم قد اشتمل على أمورٍ كثيرةٍ متعارضةٍ ومتناقضةٍ في كثير من الأحيان وغير معقولةٍ في أحيانٍ أخرى، وهذا أمرٌ طبيعيٌ ينسجم ومصدر القرآن البشري في نظرهم المتّصف بالضعف والقصور وكثرة الخطأ وما إلى ذلك ممّا هو من صفات البشر" .

والقول بوجود تناقضٍ في القرآن الكريم حاول المستشرقون إثباته في كثير من المواضع، حتى يؤكّدوا على بشرية التنزيل الحكيم؛ يقول شيخ المستشرقين جولد زيهر: "من العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهبًا عقيديًا موحَّدًا متجانسًا وخاليًا من التناقضات، ولم يصلنا من المعارف الدينية الأكثر أهميةً وخطرًا إلا آثارٌ عامّةٌ نجد بينها إذا بحثناها في تفاصيلها أحيانًا تعاليم متناقضة" .

وجاء في الموسوعة البريطانية الشهيرة أنّه "يصعب جدًّا تصنيف محتويات القرآن، حيث إنّه إذا صنّفت محتوياته حسب الفترة الزمنية فإنّ هذا يؤدّي إلى تناقض، حيث إنّ الموضوع المعالج لبعض المواد يختلف باختلاف الفترة الزمنية" .

فطيب تيزيني كما أشرنا سابقًا لم يأتِ بأيّ جديدٍ وإنّما عمل على تكرار أقوال المستشرقين الذين لم يكلّوا من إثارة الشكوك والشبهات حول القرآن الكريم، إيمانًا منهم بأنّه دستورُ هذه الأمّة، فإن هم شكّكوا فيه وهدموه يكون هدمُ وتقويضُ ما دونه أهون.

ومن الأمور التي توصّل إليها طيب تيزيني أيضًا في دراسته للقرآن الكريم قوله إنّ نسخ الآيات والسور يتمّ بإرادة النبي (صلّى الله عليه وسلّم) دون أمر من الله تعالى، وهو ما اصطلح عليه "وقوع النسخ في عالم

النبي الذاتي"؛ يقول: "وهنالك حالةٌ بالغة الرفاهة والخصوصية بالنسبة إلى تصوّر الوحي وعلاقة الرسول به، إنّها الحالة التي تتمثل في أنّ النسخ لسورةٍ ما يتمّ ضمن عالمه الذاتي الداخلي، دونما تدخّلٍ مباشر من خارج، وقد يكمن وراء ذلك أنّ الرسول الداعية والفاعل اجتماعيًا يتبيّن بإحالةٍ من وحيه أنّ سورةً ما جاءته من هذا الأخير لا تستجيب لاحتياجات البشر المقدّمة إليهم فتلغى وتنسخ ضمنًا".

والقول بالوحي أو النسخ من قبيل الذات أو النفس – أي أنّ الوحي نفسي أو هاجسٌ داخلي، وليس أمرًا خارجيًا هابطًا على الموحى إليه – لم يقل به طيب تيزيني وحده بل قال به أغلب الحداثيين، وعلى رأسهم هشام جعيط الذي ذهب إلى أنّ "كبار المؤسّسين للأديان كانوا كذلك، على الأقلّ من وجهة أنّهم سخّروا حياتهم لهاجسٍ داخليٍ ونداءٍ باطني". ويقول أيضا: "الوحي إنّما هو هجوم مباغت داخل الضمير لألفاظٍ ومعانٍ مطبوعةٍ بالغيرية، وقد يكون الوحي مستوحًى أي مطلوبًا في الفترة المدنية ومترقّبًا في آن، وكان من الممكن ألا توجد رؤيا أو وحيٌ إلهي، وأن يتكلّم النبي عن الله ووحدانيته ونظام الكون واليوم الآخر والعبادات والأخلاق من لدنه، ويجد من يتبعه، وكان هذا شأنُ ماني وبدرجة أقلّ شأنُ زرادشت وبوذا".

إنّ القول بـ "الوحي أو النسخ النفسي" أو القول بأنّ "القرآن فيضٌ من خاطر محمّد صلّى الله عليه وسلّم أو انطباع لإلهامه، أي إنّه ناتجٌ عن تأمّلاته الشخصية وخواطره الفكرية وسبحاته الروحية، هو نظريّةٌ مأثورةٌ عن المستشرق مونتييه وفصّلها إميل درمنغام، وحاصلها أنّ الوحي إلهامٌ يفيض من نفس النبي الموحى إليه لا من الخارج، ذلك أنّ منازع نفسه العالية، وسريرته الطاهرة، وقوّة إيمانه بالله وبوجوب عبادته، وترك ما سواها من عبادةٍ وثنية، وتقاليد وراثية، يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلّى في ذهنه، ويُحدث في عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحية، فيتصوّر ما يعتقد وجوبه إرشادًا إلهيًا نازلًا

عليه من السماء بدون وساطة" .

إنّ هذه النظرية التي جاء بها طيب تيزيني ما هي إلا اجترارٌ لقول المستشرقين وقول العرب الجاهليين قبلهم في النبوة والوحي، غير أنّ الفكر الاستشراقي والفكر الحداثي بصفةٍ عامّةٍ أخذا بعرض ما أكل الدهر عليه وشرب بصورةٍ حديثةٍ برّاقةٍ تتمحور في أنّ رجال الوحي أناسٌ استغرقوا في التفكير في أمنياتهم عقودًا من الدهر حتّى رأوها ماثلةً في خيالهم وآمال حسّهم وهو ما نقله القرآن الكريم بقوله: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾ [الأنبياء: 5

لقد أكّد طيب تيزيني في أكثر من موضع على القول بالوحي أو النسخ النفسي الذاتي، في الوقت الذي غاب عنه أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم لا يمكنه أن يزيد أو ينقص كلمة، فبالأحرى نسخ آيةٍ أو آيات، كيف يقوم بذلك وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: 44-47.

وارتباطًا بموضوع الوحي والنسخ يرى طيب تيزيني أنّ القول بـ"أزلية النصّ القرآني" مرفوضة، لأنّها لا تتماشى مع ظاهرة النسخ التي تشتمل على الإلغاء والتعديل؛ "فإذا كانت كلّ تلك الصيغ الثلاث من الناسخ والمنسوخ (ما نُسخ حكمًا وبقي تلاوةً، وما نُسخ تلاوةً وبقي حكمًا، وما نُسخ تلاوةً وحكمًا معًا) تشير ضمنًا وصراحةً إلى التشكيك بأزلية النصّ، بل ورفضها، فإنّ الصيغة الأخيرة منها خصوصًا تفضي إلى وضع مصداقية القول بأنّ المصحف العثماني يشتمل على كلّ ما أملاه النبي على كتّابه قرآنًا موضع الشكّ والارتياب" . وفي هذا الصدّد يدعو إلى إعادة النظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، لأنّ مفهوم الحفظ لا يتناسب مع ظاهرة النسخ حسب زعمه؛ يقول: "فإذا

كان هنالك – بإقرار من النصّ ذاته ومن ثمّ من الفكر الإسلامي – مشكلةٌ محدّدةُ الملامح هي تلك المسألة (الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه) أفلا يفضي ذلك إلى طرح فكرة "وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" كما هي شائعة في مفهومها المباشر على بساط البحث؟. وعلى هذا يغدو السؤال المركّب التالي ضروريًا: إذا كان النسخ قد حدث فعلًا بما فيه من تبديل الآيات وإلغاء الأخرى، فكيف يمكن القول بنصّ ثابتٍ وأزلي يعيش فوق الأحداث والوقائع وله وجوده الأزلي في اللّوح المحفوظ؟. ثمّ إذا كان هنالك إقرارٌ بالنسخ فما الذي بقي في المصحف العثماني المكتوب: المحكم أم المتشابه؟"18

إنّ هذا المنهج في التشكيك وإثارة الشبهات هو نفس المنهج الذي سار عليه الحداثي حسن حنفي أيضًا، والذي دعا إلى إعادة النظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، الشيء الذي أوقعه في القول بأنّ الله تعالى لم يتكفّل بحفظ كتابه العظيم؛ وهو ما نقرؤه في تعليقه على كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا، الذي قام بترجمته والتعليق على محتوياته، يقول: "يغالي البعض وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين الذين يدّعون أنّ الله قد حفظ كتابه من التغيير والتبديل وأنّ العناية الإلهية هي الحافظة للنصوص، ومن ثمّ فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التاريخي على النصوص الدينية وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدّسة، فـ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون﴾ [الحجر: 9]، هي نظريةٌ لاهوتيةٌ صرفةٌ تهرب من النقد وتلجأ للسلطة الإلهية، وهي شبيهةٌ بالصدق الإلهي عند ديكارت فيما يتعلّق بالمعرفة الإنسانية، وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا

حفظ النصّ الحرفي المدوّن، فذلك ما يعتبر به التغيير والتحريف والتبديل، وهذا ما يتّهم به القرآن أهل الكتّاب، ويؤيّده النقد التاريخي للكتب المقدّسة"

والقول بتاريخية النصّ القرآني عند طيب تيزيني أوقعه في القول بخلق القرآن، تلك الفتنة التي ظهرت في القرن الثالث الهجري، حيث أنكر المعتزلة صفات المعاني كلّها، ومنها صفة الكلام، وذهبوا إلى أنّه تعالى عالِمٌ من غير أن يتصف بشيء اسمه العلم، وقادرٌ دون أن تسند إليه صفة اسمها القدرة، وعلى هذا بنوا قولهم بأنّ القرآن مخلوقٌ لله تعالى، وخاضوا في هذه المسألة في العصر العباسي خوضًا شديدًا، أمّا في العصر الحديث فقد سار أصحاب الدراسات المعاصرة للقرآن الكريم على نهجهم، مؤكّدين على أنّ المعتزلة بقولهم هذا كانوا يهدفون من ورائه إلى ربط آياته بالواقع وسيلانها مع التاريخ، فعارضهم في ذلك أكثر العلماء وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، فقالوا: إنّ القرآن أزليٌّ غير مخلوق، وهو قولٌ يعني فصل القرآن عن الواقع وفصمه من التاريخ كما يرى أصحاب الدراسات الحداثية.

إنّ القول بخلق القرآن متابعةً للمعتزلة جعل طيب تيزيني يؤكّد على ضرورة إعادة قراءة النصّ القرآني وفق ما تقتضيه الأحداث الراهنة لا وفق ما وقع في زمن النبوة؛ يقول: "ومن هنا كانت الأهمية الملفتة لمحاولة التيار الاعتزالي في ذلك المجتمع النظر في الكلام (النصّ) القرآني على أنّه مخلوق، ذلك لأنّ مثل هذا النظر يتيح للباحث والفقيه والمؤمن العادي جميعًا وكلٌّ من موقعه وفي ضوء إملاءاته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها أن يتصرّفوا بالكلام المذكور بمثابة بنيةٍ تاريخيةٍ مفتوحةٍ تخضع لاتّجاهات التغيُّر والتبدّل التي تطرأ على تلك الوضعيات الاجتماعية المشخّصة" [20].

ويقول في موضع آخر: " إذا كان القرآن قد أُنزل على النبي آيةً آيةً محقّقًا بذلك عملية التطابق الضرورية بينه وبين الواقع البشري الموجّه إليه، فكيف يمكن تحقيق المواءمة بين ذلك وبين كون القرآن أُنزل جملةً واحدةً إلى سماء الدنيا، أي على نحوٍ مغايرٍ للنزول المنجّم؟ لعلّ هذا التساؤل يحيلنا ثانيةً إلى مسألة العلاقة بين القرآن واللوح المحفوظ، ووجه العودة هنا يقوم على أنّ هذه العلاقة ذات بُعدٍ تابعي، يكون القرآن بمقتضاها تابعًا للّوح المحفوظ، وعلى هذا يغدو القرآن مخلوقًا غير أزلي، أي قائمًا على كونه ذا مصدرٍ بشريٍ محمّدي، وقد ورد في سياقٍ سابقٍ أنّ هذه المحاولة التأويلية ترتدّ بأحد مصادرها الكبرى إلى المعتزلة"21

إنّ إثارة طيب تيزيني لمسألة خلق القرآن والتأكيد عليها هو اتّباعٌ لأوهام المعتزلة الذين أوقعهم في القول بها "تحميل العقل أكثر من طاقته في هذه المسائل، وهو مسلكهم الذي عُرفوا به، فالمحال في تعدّد القدماء أن تعدّد الذوات القديمة لا أن تتعدّد صفاتٌ لذاتٍ واحدة، والعالِمية ليست أكثر من إسناد صفة العلم نفسه إلى الله، فليس هناك محتاجٌ ومحتاجٌ إليه، وحسبنا دليلًا في هذا الصّدد أنّ الله تعالى قد أسند إلى ذاته صفة العلم إذ قال: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مَنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾ [البقرة: 255] وطبيعي أن يجزم العقل بقياس صفاته الأخرى على هذه الصفة، فيسند إليه صفة الحياة والقدرة والسمع. . . " 22

لقد غالى طيب تيزيني في دراسته للقرآن الكريم؛ فبعد أن قال بتاريخية النصّ القرآني، وأكّد على مسألة خلق القرآن التي قال بها قبله المعتزلة، ذهب هذه المرّة إلى أنّ القرآن الكريم نهل من كتب السابقين (التوراة والإنجيل)؛ يقول: "أمّا النظر إلى النصّ القرآني على أنّه فرعٌ فيفصح عن نفسه من موقع إقرار هذا النصّ

بأنّه أتى متمّمًا لما سبقه من نصوص دينيةٍ وأفكارٍ إصلاحيةٍ أخلاقيةٍ وسياسيةٍ واجتماعيةٍ وغيرها، تحدّرت من مراحل سابقةٍ عليه أو ربّما معاصرةٍ له، فبالإضافة إلى الكتب المقدّسة وغيرها، الممثّلة خصوصًا بالتّوراة والأناجيل، حتّى من موقع قول القرآن بأنّها زوّرت، كان هنالك الكثير ممّا قدّمته أخلاق الجاهلية ما كان جديرًا بأن يُتبنّى ويحافَظ عليه"23

ويدّعي طيب تيزيني أيضًا أنّ القرآن الكريم تأثّر بالموروث الإغريقي والفارسي والهندي والصيني؛ "فالموروث الإغريقي الهليني والفارسي والهندي والصيني، وغيره، كان ذا حضورٍ ملحوظٍ في الجزيرة العربية كلّها، وربّما بصورةٍ خاصّةٍ في مكّة، خلال القرن السادس والقرن السابع، بل يمكن القول إنّ النصّ القرآني نفسه كان قد تأثّر بذلك الموروث" .

إنّ قول طيب تيزيني بأنّ القرآن الكريم تأثّر بكتب من كانوا قبله سبقه إليه المستشرقون أيضًا؛ فقد ورد في الموسوعة البريطانية أنّ "المستشرقين الذين قاموا بتحليل محتويات القرآن استخلصوا بأنّ كثيرًا من المادّة القصصية والمذكورة فيها أشخاصٌ وحوادث في التوراة، هي غير مشتقّة من التوراة بل من مصادر نصرانية ويهودية متأخّرة، كما أنّ أوصاف يوم القيامة والجنّة هي موضوعات تتّفق مع تعاليم الكنيسة السّريانية المعاصرة، وأنّ اعتماد محمّد على نقل هذه المعلومات لم يكن اعتمادًا حرفيًا، بل أخذ من آثار شفهية"25 ويقول جولد زيهر في هذا المقام أيضًا: "إنّ ما كان يبشّر به محمّد خاصًّا بالدّار الآخرة، ليس إلا مجموعة موارد استقاها بصراحةٍ من الخارج يقينًا، وأقام عليها هذا التبشير، لقد أفاد من تاريخ العهد القديم – وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء – ليذكّر على سبيل الإنذار والتمثيل، بمصير الأمم

السالفة الذين سَخِروا من رسلهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم، ووقفوا في طريقهم"[26]

وفي ختام هذه الدراسة، بقي أن نشير إلى أنّ طيب تيزيني لم يرد أن يكون نشازًا في زمرة الحداثيين الدارسين لكتاب الله تعالى؛ وذلك بعد أن أدلى بدلوه معتبرًا القرآن الكريم تشوبه مجموعةٌ من النقائص كما قالوا؛ فبعد أن ذكر أنّ آيات القرآن الكريم وسوره متعارضةٌ في كثير من الأحيان – وكما أشرنا سابقًا – ذهب هذه المرّة إلى وجود زيادةٍ ونقصانٍ كبيرَين في محتويات القرآن الكريم، بل زعم أنّ كتّابه في العصور الأولى تدخّلوا في صياغته الأخيرة؛ يقول: "أمّا الناتج الثاني فقد تجسّد في الثغرات الكبرى والصغرى التي ألّمت بمتون القرآن، حين بدئ في فترات مختلفة بجمعها نصًّا مكتوبًا، وقد يتّضح هذا الأمر إذا وضعنا في الحسبان جموع القرّاء والمحدّثين والحفظة الذين سقطوا في المعارك الأولى بين المسلمين وخصومهم، وخصوصًا في تلك التي دارت ضدّ المرتدّين بعد موت محمّد، ومن الأهمية الخاصّة بمكانٍ ملاحظة أنّ عملية جمع القرآن تعرّضت بحسب بعض الكتابات الإسلامية، ومنذ بدئها تقريبًا لاختراقات مَتنيَّةٍ لعلّها لم تكن عارضةً ولا طفيفة"[27]

ويقول في مقام آخر: "ولكنّنا قبل ذلك كلّه، يتعيّن علينا أن نحيط أو بجدّ أدنى أن نلمّ بالإشكالات والصعوبات التي اعترضت عملية جمع النصّ القرآني وضبطه وتوثيقه، تلك العملية التي كانت بمثابة أقنية قادت إلى التدخل فيه، ربما عمقًا وسطحًا"[28]

ومن النواقص أو الثغرات التي يقف عندها طيب تيزيني حسب زعمه في جمع القرآن، والتي أدّت إلى الزيادة أو النقصان فيه، ما ذكره معلّقًا على قول زيد بن ثابت: "فتتبّعتُ القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعُسب وصدور الرجال، حتّى وجدت من سورة التوبة آيتين مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع

غيره": "إنّ زيد بن ثابت هنا يعلن أنّه أقرَّ ما وجده عند أبي خزيمة الأنصاري من القرآن، بالرغم من أنّه لم يجد ذلك عند غيره، أي إنّ زيدًا انطلق في هذا الإقرار بإمكانية منح المصداقية الوثيقية لحدَثٍ ما، دون شاهد يشاركه الرأي فيما يقول به، فإذا كان ذلك ممكنًا، فلماذا رفض زيد أَخْذ ما كان لدى عمر بن الخطاب، وهو آية الرجم، تلك الآية التي كانت بحوزته هو وحده؟"29 .

والأدهى من هذا كلّه هو زعم طيب تيزيني أنّ الأحداث السياسية وما شاكلها تدخّلت مباشرةً في زيادة بعض الآيات أو السور، كما تدخّلت في حذف آياتٍ وسورٍ أخرى؛ وهو ما نقرؤه في قوله: "وإذا كان ما قدمناه حتى الآن من نماذج لعملية اختراق المتن القرآني، يقوم على إنقاص آيةٍ أو زيادة أخرى، فإنّ الأمر يغدو أكثر جدّيةً واتّساعًا حين يتعلق بإنقاص سورةٍ قرآنيةٍ أو أكثر وبزيادة سورةٍ قرآنيةٍ أو أكثر؛ ممّا يضع الباحث المدقّق أمام حالةٍ نموذجيةٍ من النصوص المغيّبة وما كمن وراءها من خلفياتٍ مركّبةٍ ومعقّدةٍ من الصراعات بين الاتّجاهات والتيارات والمذاهب السياسية والدينية في حينه"30. ويقول أيضًا مؤكّدًا على تدخّل السلطة السياسية في جمع القرآن ممّا ترتّب عنه زيادةُ آياتٍ أو نقصانها: "فالسلطة السياسية والدينية والأيديولوجية، بعثمان على رأسها، عملت جهارًا ودون غمغمةٍ على صوغ شرعيتها النصية إضافةً إلى مشروعيتها الاجتماعية، من خلال الاستحواذ الصريح على النصّ الديني الأمّ كاملًا في يدها، معلنةً بذلك توافقًا بين هيمنتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهيمنتها السياسية والدينية والأيديولوجية، وإذا ما انطلقنا الآن من تلك الوضعية التاريخية باتجاه مسألة التكليف بجمع القرآن من قبل عثمان، فإنّ المشاكل المترتّبة على إنقاص القرآن وزيادته تغدو قابلةً للفهم، على الأقلّ في بعض أوجهها، فقد تحوّلت الخصومة السياسية والمالية إلى صيغةٍ أيديولوجيةٍ، بدت وكأنّها سيّدة الموقف"31

ويبلغ طيب تيزيني الغاية القصوى في إثارة الشبهات، فيزعم أنّ اختيار عثمان لزيد بن ثابت لجمع القرآن

كان لأسبابٍ ماليةٍ واقتصادية، وهذا سرّ إبعاده لابن مسعود؛ يقول في هذا الصدّد: "وإذا أضفنا إلى ذلك ما يؤكّد الروابط التي توحّد بين عثمان وزيد على صعيد الثروة الاقتصادية وبالتّالي على صعيد الوضعية السوسيو طبقية؛ فإنّ الأمر يفصِح عن مزيدٍ من نقاط الضوء التي تسمح بتفحّص العلاقة الصدامية بين عثمان وابن مسعود، والآن جنبًا إلى جنبٍ مع تلك المعطيات السوسيو طبقية والاقتصادية وما رافقها واخترقها وواشجها من منظومةٍ أخلاقيةٍ قيميةٍ ودينيةٍ وسياسيةٍ في حياة الفريقين المذكورين، نضع يدنا على مكمنٍ آخر فصيحٍ وحاسمٍ من مكامن جدلية السلطة والثقافة"32

وفي ختام دراسته للقرآن الكريم، خلُص طيب تيزيني إلى أنّه "لا يجب الاعتقاد أنّ كتابة القرآن التي تمّت بأمرٍ من الخليفة عثمان قد ظلت دون تغيير، وهذه التغييرات تعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية: الأخطاء التي ارتكبها الناسخون، ودروس النصّ المقدّس القديمة التي احتفظ بها القرّاء والمرتلون المحترفون في ذاكرتهم رغم كلّ شيء، وعدم كفاية ووضوح الكتّابة العربية التي تختلط فيها بعض الحروف بسهولة"33

لقد زعم طيب تيزيني أنّ النصّ القرآني تمّ التلاعب به بالزيادة أو النقصان على حسب هوى السلطة السياسية الحاكمة آنذاك، وعلى حسب هوى النسّاخ والحفّاظ، ويكفينا في هذا المقام أن نردّ عليه بقول المستشرق لوبلوا) صاحب كتاب "القرآن والتوراة الذي قال: "إنّ المصحف الذي جمعه عثمان قد تواتر انتقاله من يدٍ ليدٍ حتّى وصل إلينا بدون تحريف، وقد حُفِظ بعنايةٍ شديدةٍ بحيث لم يطرأ عليه أيّ تغييرٍ يُذكَر، بل نستطيع القول إنّه لم يطرأ عليه أيّ تغييرٍ على الإطلاق في النسخ التي لا حصر لها والمتداولة في البلاد الإسلامية الواسعة [. . .] فلم يوجد إلا قرآنٌ واحدٌ لجميع الفرق الإسلامية المتنازعة، وهذا الاستعمال الإجماعي لنفس النصّ المقبول من الجميع حتّى اليوم يعدّ أكبر حجّةٍ ودليلٍ على صحّة النصّ

المنزل الموجود معنا، والذي يرجع إلى الخليفة المنكوب عثمان الذي مات مقتولًا"34.

لقد اهتم طيب تيزيني في مشروعه "الفكري" بتقديم ما اعتبره رؤيةً أو قراءةً جديدةً للنصّ القرآني، منطلقًا من مفاهيم الثقافة الغربية الحديثة، ومُسقطًا مقولاتها على دستور هذه الأمّة، ولقد تناول هذا الباحث موضوعات علوم القرآن التي تقرّرت أصولها ومُحّصت مسائلها ليجيء في الأخير بكتابٍ أراد به خلخلة ما اتّفق عليه علماء المسلمين، عن طريق إثارة الشكوك والشبهات، مستنسخًا لآراء استشراقيةٍ قديمةٍ تطرّق لبحثها العلماء وأماطوا اللثام عن الالتباس أو الاشتباه فيها، وبيّنوا الحقّ لمن يريده ويطلبه .

ثالثا

الدكتور نصر حامد أبو زيد

نصر حامد أبو زيد 2010 - 1943 أكاديمي مصري، وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية ومتخصص في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية.

أثارت كتاباته ضجة إعلامية في منتصف التسعينيات من القرن الماضي واُتهم بالردة والإلحاد. وحكمت محكمة مصرية بالتفريق بينه وبين زوجته قسراً، على أساس «أنه لا يجوز للمرأة المسلمة الزواج من غير المسلم».

نشأته

ولد نصر أبو زيد في إحدى قرى طنطا في 10 يوليو 1943 ، ونشأ في أسرة ريفية بسيطة . في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطيع استكمال دراسته الجامعية، لأن أسرته لم تكن تستطيع أن تنفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى في البداية بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام 1960م. إلا أن طموحه لم يتوقف فدرس أثناء عمله إلى أن حصل على شهادة الثانوية العامة مما أهله لدخول الجامعة والدراسة فيها . كانت دراسته في قسم اللغة العربية والفلسفة. ويقص أنه بكى لأنه نجح في السنة الأولى من دراسته الجامعية بتقدير جيد فقط. ولهذا انكب على الدراسة وأزاد من عزمه حتى أصبح ينجح بامتياز وكان الأول على زملائه ، وحتى التخرج .

مسيرته الأكاديمية

حصل نصر على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة 1972 م بتقدير ممتاز، ثم ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1976 م وأيضا بتقدير ممتاز، ثم دكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1979م بتقدير مرتبة الشرف الأولى.

مسيرته العملية

عمل نصر حامد أبو زيد بعدد من الوظائف منها:

- فني لاسلكي بالهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية 1961 –1972 م.
- معيد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة 1972 م.
- مدرس مساعد بكلية الآداب، جامعة القاهرة 1976.

- منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة 1976-1977م

- مدرس بكلية الآداب، جامعة القاهرة 1982 .

- أستاذ مساعد بكلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القاهرة بالخرطوم خلال الفترة من 1983-1987

- أستاذ مساعد بكلية الآداب، جامعة القاهرة 1987.

- منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية 1978-1980م.

- أستاذ بكلية الآداب، جامعة القاهرة 1995 .

- جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة 1982م.

- أستاذ زائر بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان 1985 - 1989م

- وسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية تونس 1993 م.

- أستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا بدءا من أكتوبر 1995 م.

- جائزة اتحاد الكتاب الأردني لحقوق الإنسان، 1996.

- كرسي كليفرينخا Cleveringa للدراسات الإنسانية - كرسي في القانون والمسئولية وحرية الرأي والعقيدة- بجامعة ليدن بدءا من سبتمبر 2000م.

- ميدالية «حرية العبادة»، مؤسسة إليانور وتيودور روزفلت 2002.

- كرسي ابن رشد لدراسة الإسلام والإنسانيات، جامعة الدراسات الإنسانية في أوترخت، هولندا 2002

وعندما قدم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ تكونت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة بينهم د.عبد الصبور شاهين الذي اتهم في تقريره د.نصر «بالكفر»، وحدثت القضية المعروفة التي انتهت بترك نصر الوطن إلى المنفي، منذ 1995 بعد أن حصل على درجة أستاذ، بأسابيع انضم إلى جبهة عبد الصبور شاهين كل من: محمد بلتاجي وأحمد هيكل وإسماعيل سالم، وقاموا بتأليف الكتب للرد عليه حوت تكفيرا له.

فاز الدكتور أبو زيد بجائزة مؤسسة ابن رشد للفكر الحر (تيمناَ باسم الفيلسوف ابن رشد، 1126–1198، الذي أصبح بفلسفته جسراً ممتدا بين الثقافات) في الخامسة مساء يوم الجمعة الموافق 25 نوفمبر عام 2005، في معهد جوته برلين. من أجل إعادة قراءة معاني القرآن قراءة مستقلة عن التفسير التقليدي.

لقد طالب أبوزيد بالتحرر من سلطة النصوص وأولها القرآن الكريم الذي قال عنه: القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة [] لقد صار القرآن هو نص بألف ولام العهد وقال أيضا: "هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة" [] وطالب بالقيام بتفسير جديد للقرآن، تفسير مبني على معرفتنا وتقدمنا الثقافي في القرون الحالية، وقال: "فالنص نفسه – القرآن – يؤسس ذاته دينًا وتراثًا في الوقت نفسه وقال مطالبًا بالتحرر من هيمنة تفسير القرآن على النحو القديم: " وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر

لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورًا قبل أن يجرفنا الطوفان

أثارت كتابات الباحث المصري ضجة إعلامية في منتصف التسعينيات من القرن الماضي. فقد اتُهم بسبب أبحاثه العلمية بالارتداد والإلحاد. ونظراً لعدم توفر وسائل قانونية في مصر للمقاضاة بتهمة الارتداد عمل خصوم نصر حامد أبو زيد على الاستفادة من أوضاع محكمة النقض التي يطبق فيها فقه الإمام أبو حنيفة، والذي وجدوا فيه مبدأ يسمى «الحسبة» طالبوا على أساسه من المحكمة التفريق بين أبو زيد وزوجته. واستجابت المحكمة وحكمت بالتفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته قسراً، على أساس «أنه لا يجوز للمرأة المسلمة الزواج من غير المسلم». فحياة الزوجين باتت بعد ذلك في خطر، وفي نهاية المطاف غادر نصر حامد أبو زيد وزوجته د. ابتهال يونس الأستاذة في الأدب الفرنسي، القاهرة نحو المنفى إلى هولندا، ليقيما هناك حيث عمل نصر حامد أبو زيد أستاذا للدراسات الإسلامية بجامعة لايدن.

أعماله

- الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة) وكانت رسالته للماجستير
- فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي) وكانت رسالته للدكتوراه، في كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل (مجموعة دراساته المنشورة في مطبوعات متفرقة
- نقد الخطاب الديني
- المرأة في خطاب الأزمة (طبع بعد ذلك كجزء من دوائر الخوف
- البوشيدو (ترجمة وتقديم نصر أبوزيد
- الخلافة وسلطة الأمة نقلة عن التركية عزيز سني بك (تقديم ودراسة نصر أبوزيد
- النص السلطة الحقيقة (مجموعة دراسات ومقالات نشرت خلال السنوات السابقة
- دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة (يتضمن الكتاب السابق المرأة في خطاب الأزمة
- الخطاب والتأويل (مجموعة دراسات، تتضمن تقدمة كتاب الخلافة وسلطة الأمة
- التفكير في زمن التكفير (جمع وتحرير وتقديم نصر أبوزيد عن قضية التفريق بينه وبين زوجته وردود الفعل نحوها
- القول المفيد في قضية أبوزيد (تنسيق وتحرير نصر أبوزيد عن قضية التفريق بينه وبين زوجته
- هكذا تكلم ابن عربي يعيد فيها الباحث مراجعة دراسته عن ابن عربي
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية.

وفاته

عاد إلى مصر قبل أسبوعين من وفاته بعد إصابته بفيروس غريب فشل الأطباء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرت عدة أيام حتى فارق الحياة في صباح الإثنين 5 يوليو 2010 التاسعة صباحا في مستشفى زايد التخصصي، وتم دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا بعد صلاة العصر.

مفهوم النص دراسة في علوم القرآن

نثبت هنا بعض أراءه التي وردت في كتابه المذكور أعلاه كما جاءت بالتسلسل :

الفصل الأول

مفهوم الوحي

يُعدُّ مفهوم «الوحي» هو المفهوم المركزي للنص عن ذاته حيث يُشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع. وإذا كان ثمَّة أسماء أخرى للنص ورَدَت بها الإشارة مثل القرآن والذكر والكتاب، فإن اسم «الوحي» يُمكن أن يستوعبها جميعًا بوصفه مفهومًا دالًّا في الثقافة، سواء قبل تشكُّل النص أم بعد تشكُّله. وإذا كان كلٌّ من السيوطي والزركشي قد بالغا في تعداد أسماء القرآن حتى وصَلا بها إلى ما يزيد على الخمسين اسمًا وخلَطا بين الأسماء والأوصاف فإن تحليلنا لمفهوم الوحي قد يتوقَّف عند بعض الأسماء الأكثر شهرة كالكِتاب والقرآن والرسالة والبلاغ فقط للكشف عن مفهوم النص لنفسه

وإذا كان اسم «الكتاب» واسم «القرآن» من الأسماء التي تعدُّ بمثابة الأسماء الأعلام، فإنَّ اسم «الوحي» في دلالته على القرآن ليس كذلك، بل تتَّسع دلالته لتَشمل كل النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية؛ فهو مفهوم يَستوعِب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر. هذا من حيث الاستخدام القرآني. والاسم من جهة أخرى دال في إطار اللغة العربية قبل القرآن على كل عملية اتصال تتضمَّن نوعًا

من «الإعلام». ورَد في اللسان: «وأصل الوحي في اللغة كلها إعلام في خفاء». وإذا كان صاحب اللسان يُعدَد في معاني الوحي «الإلهام» و«الإشارة» و«الإيماء» و«الكتابة» و«الكلام»، فإنَّ هذه المعاني كلها يَستوعبها معنى «الإعلام» ويُشير كل منها على حِدَة إلى طريقة من طرق الإعلام؛ فالإعلام . قد يكون بالكلام وقد يكون بالكتابة وقد يكون بالإشارة والإيماء وقد يكون إلهامًا

(ا) الوحي عملية اتصال

وإذا كانت الدلالة المركزية للوحي هي «الإعلام» فإنَّ من شرط هذا الإعلام أن يكون خفيًّا سرِّيًا. ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى إن الوحي علاقة اتصال بين طرفَين تتضمَّن إعلامًا — رسالة — خفيًّا سريًّا. وإذا كان «الإعلام» لا يتحقَّق في أي عملية اتصال إلا من خلال شفرة خاصة، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة مُتضمَّنًا في مفهوم الوحي، ولا بد أن تكون هذه الشفرة المُستخدمة في عملية الاتصال والإعلام شفرة مشتركة بين المُرسِل والمُستقبِل أي بين طرفَي عملية الاتصال/الوحي.

إنَّ هذا المفهوم للوحي يُمكن أن نجده في الشعر كما نجده في القرآن نفسه. وها هو علقمة الفحل يصف ذكر النعام عائدًا إلى أنثاه مسرعًا ... وقد انتابه قلق عليها وعلى الصغار نتيجة عاصِفة شديدة وأمطار. وحين عاد وجدَهم سالمين مُطمئنين فأخذ ...

يُوحي إليها بأنقاضٍ ونقنقة

كما تراطَنَ في أفدانها الرُّومُ

فاستخدام الشاعر للفعل «يوحي» يُشير إلى علاقة اتصال بين ذكر النعام وأنثاه (مُرسِل ومُستقبِل) من خلال شفرة خاصة (الأنقاض والنقنقة) سرِية لا يَفهمها الشاعر ذاته، ولذلك قارن بينها وبين «رطانة» الروم في قصورهم. ومن الضروري أن نُشير هنا إلى أن الطرف الثالث أو المراقب الخارجي لعملية

الاتصال/الوحي لا يَفهم شـفرة الاتصال؛ ومن ثم لا يفهم مضمون الرسـالة أو الإعلام المُتضمَّن فيها، لكنه يدرك بشكل عام أن ثمة اتصالًا وثمة رسالة وإعلامًا . في هذا الإطار نفهم تشبيه علقمة لاتصال ذكر النعام بأنثاه (الوحي) بتراطُن الروم، حيث يدرك العربي أنهم يتخاطبون بلغة خاصة لكنه لا يفهم مضمون مخاطباتهم.

ونجد مثل هذا الاستخدام في القرآن في قصة زكريا ومريم بصفة خاصة. لقد سأل زكريا الله أن يَهبه ولدًا فبشَّره الله باستجابة الدعاء، فطلب من الله علامة.

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا * فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا .

لقد كان على زكريا أن يتَّصل بقومه، أن يُعْلِمهم بطلب التسبيح، دون أن يستخدم النظام اللُّغوي الطبيعي العادي، فكان الإيحاء بنظام آخر من الرموز كما ورد في القرآن أيضًا في نفس القصة.

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ.

والرمز من الكلام هو الخفي الذي لا يُدركه إلا المخاطب به، جاء في اللسان: «الرمز إشارة وإيماء بالعينَين والحاجبَين والشفتَين والفم. والرمز في اللغة كلُّ ما أشرت إليه مما يبان بلفظٍ بأيِّ شيء أشرت إليه بيدٍ أو بعين» . وهذا الاتصال الرمزي — الوحي — كان هو الاتصال الذي حدَث بين مريم وقومها حين وضعت عيسى وخشيَت مواجهة الناس فنذرت أن تصوم عن الكلام كما نُصِحَت.

فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا * يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا * فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا .

والإشارة إليه – إلى عيسى الطفل – تتضمَّن رسالة فحواها «لا تسألوني واسألوه هو.» وهي رسالة أدركها قومها، فكان ردهم: كيف نخاطب طفلًا ؟ إن الرسالة المُتضمَّنة في «إشارة» مريم لقومها تجعل هذه «الإشارة» وحيًا مثل إشارة زكريا لقومه طالبًا منهم التسبيح.

في الأمثلة الثلاثة السابقة لاحَظْنا أن عملية الاتصال/الوحي كانت تتضمَّن مُرسِلًا ومُستقبِلًا ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة، ذَكر النعام وأُنثاه، زكريا وقومه، مريم وقومها . ولاحظنا أيضًا أن الشفرة التي استُخدمت في عملية الاتصال كانت شفرة مفهومة — إشارات وأصوات في حالة النعام وإشارات فقط في حالة البشر — لكلا الطرفَين. والحديث عن الوحي في القرآن ينقلنا إلى مجال أكثر تعقيدًا حيث تكون عملية الاتصال/الوحي بين طرفَين لا ينتميان إلى نفس المرتبة الوجودية. ومع ذلك فقد كان هذا المفهوم أيضًا — مفهوم الاتصال بين مراتب وجودية مختلفة — مفهومًا مألوفًا في الثقافة العربية قبل الإسلام.

(2) اتصال البشر بالجن

لقد أدرَك العرب قبل الإسلام ظاهرتي الشعر والكهانة بوصفهما ظاهرتَين لهما أصولهما في عالم آخر وراء هذا العالم الحسّي المرئي، هو عالم الجنّ الذي تصوَّرُوه على مثال عالَمهم ومجتمعهم، فتصوَّروا الجن قبائل تعيش في وادٍ خاصّ في البادية أطلقوا عليه اسم وادي «عبقر»، حتى أصبح «يُقال في المثل لكأنَّهم جنُّ عبقر» كما يحكي صاحب اللسان. ولأنَّ عالم الجن وعالم البشر عالَمان مُتجاوران فقد تصوَّر العرب إمكانية الاتصال بين البشر والجن. لكنَّ البشر القادرين على الاتصال بالجنّ لا بد أن يتمتَّعوا بصفات

خاصة تؤهلهم للتواصل مع هذه المرتبة الوجودية المختلفة. ولأنَّ الجن ليسوا على صفات البشر أو صورهم، فقد كانوا كائنات قادرة على اختراق الحدود الفاصلة بين السماء والأرض، وقادرة مِن ثمَّ على الإنباء بالغيب ومعرفة المختفي المستور، هذه المعرفة الخاصة — التي يستطيع الجن تحصيلها باستراقه السمع إلى السماء يُمكن لبعض البشر من الخواص اكتسابها عن طريق الاتصال بالجن.

لقد كان ارتباط ظاهرتَي «الشعر والكهانة» بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصوَّرنا خلوَّ الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصوُّرات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرًا مُستحيلًا من الوجهة الثقافية، فكيف كان يُمكن للعربي أن يتقبَّل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصوُّر جذور في تكوينه العقلي والفكري. وهذا كله يُؤكد أن ظاهرة الوحي — القرآن — لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تُمثل وثبًا عليه وتجاوزًا لقوانينه، بل كانت جزءًا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوُّراتها. إنَّ العربي الذي يُدرك أن الجني يخاطبِ الشاعر ويُلهمه شعره، ويُدرك أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن لا يستحيل عليه أن يُصدِّق بمَلَك ينزل بكلام على بشر. لذلك لا نجد من العرب المُعاصرين لنزول القرآن اعتراضًا على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصبَّ الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي، أو على شخص المُوحَى إليه. ولذلك أيضًا يُمكن أن نفهم حرص أهل مكة على ردِّ النص الجديد — القرآن — إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة، سواء كانت شعرًا أم كهانة.

(3) الوحي بالقرآن

إنَّ الموقف الاتصالي المُتضمَّن في حالة الوحي بالنص يختلف عن المواقف الاتصالية التي ناقشناها حتى الآن من حيث إنه أكثر تعقيدًا. إن طرفي الاتصال الأساسيَّين في عملية الوحي النبوي هما الله في جانب والرسول البشر في جانب آخر. وقد عبَّر القرآن عن هذا الاتصال بأنه «إلقاء»؛ وذلك في السورة الثانية

من حيث ترتيب النزول، وهي سورة المزمل إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا . ومن المعروف أن المتحدَث المُعبَّر عنه بالضمير «نا» في هذه الآية هو ذات المذكور في الآيات الأولى اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ من سورة «العلق». الاتصال إذن يتمُّ من خلال «الإلقاء» والشفرة المُستخدمة في الاتصال هي «القول». وفي آيات أخرى من القرآن تمَّ التعبير عن «الإلقاء» بالتنزيل، وعن «القول» بالكلام

إن اتّصال الله بالبشر – أو كلام الله للبشر – له طرائق محدَّدة عبَّر عنها النص ذاته على النحو التالي:
وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ * وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا .

أولى هذه الطرائق «الوحي» بالمعنى السالف الذي ناقَشْناه في الفقرة السابقة، وهو ما يُطلِق عليه العلماء «الإلهام» مثل الوحي إلى أمّ موسى وإلى النحل وإلى الملائكة، وكل وحي يتميّز بالخصوصية والسرية. والطريقة الثانية من طرائق كلام الله للبشر الكلام من وراء حجاب، وذلك كلامه لموسى من وراء حجاب الشجرة والنار والجبل. ونُلاحظ في حالتَين من حالات الكلام من وراء الحجاب أنه قد عبَّر عن بداية الكلام بالنداء:
فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى * وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى.

وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ.

وإذا كان الوحي في الحالة الأولى كلامًا لا يفهمه إلا طرَفا الاتصال، فهو كلام بدون قول، أو لنَقُل هو كلام بشفرة غير صوتية، بلُغة غير اللغة الطبيعية. وعلى العكس من ذلك يكون الخطاب — المُعبَّر عنه بالنداء — في حالة موسى كلامًا باللغة التي يُمكن أن يَستوعبها موسى أنه قول لغوي. ويُؤكَد هذا الحوار في مشهد الرؤية:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا .ـ

إنَّ استخدام الفعل «قال» هنا يُؤكد التمايز بين حالتَي الوحي الأولى والثانية من جهة، كما يُؤكد طبيعة اللغة المستخدمة في الحالة الثانية من جهة أخرى. ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن سياق الآيات التي ورد فيها الفعل «أوحى» أو «يوحي» دالًّا على الاتصال غير اللغوي يؤكد أن مضمون الوحي لم يكن يتضمَّن موقفًا اتصاليًّا تبادليًّا بين المرسل والمستقبل كما هو الأمر في حالة «الكلام من وراء الحجاب» مع موسى، بل كان المضمون يتضمَّن مجرد الأمر بفعل وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ،ـوَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ،ـ وتكون استجابة المستقبل للوحي مجرد تنفيذ الأمر وتحقيق الفعل. وهذا فارق أساسي بين موقف الاتصال غير القولي وموقف الاتصال القولي في «الوحي».

الطريقة الثالثة من طرائق كلام الله للبشر هي الوحي غير المباشر عن طريق الرسول المَلَك الذي يُوحي للمستقبل بإذن الله ما يشاء. وهذه الطريقة كانت هي الطريقة التي تمَّ بها إلقاء القرآن أو تنزيله. وعلى ذلك يمكن أن نضع العلاقة على النحو التالي:

(4) القرآن والكتاب

لا نريد أن نتوقَّف طويلًا عند ذلك الخلاف التفسيري حول كلمة «القرآن»، وهل هي مصدر من «قرأ» بمعنى ردَّد، أو من «قرأ» بمعنى جمع، وهو خلاف مبسوط في المعاجم وفي كتب علوم القرآن على السواء . والمعيار الثقافي الذي نَستنِد إليه في التحليل لا بد أن يؤكد أنها مصدر مِن «قرأ» بمعنى الترديد؛ ذلك أن النص تشكَّل من خلال ثقافة شفاهية لم يكن للتدوين فيها دور يُذكر، هذا بالإضافة إلى أن ما ورد في الآيات والسور الأولى من النص يُشير إلى النص باسم «القرآن»، ويُشير إلى قراءته من جانب الملقي «جبريل» ومن جانب المتلقِّي «محمد» على السواء.

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ

وعطف القرآن على الجمع يؤكد التغاير، وتأتي الآية الثانية لتُؤكَد أن «القرآن» مصدر من «قرأ» بمعنى القراءة الذي هو الترديد والترتيل.

وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيل

إنَّ النص في إطلاقه هذا الاسم على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكَّل من خلالها، ولكنه في نفس الوقت يفرض تميُّزه عنها باختيار هذا الاسم غير المألوف تمامًا من حيث صيغته وبناؤه، الأمر الذي أدَّى إلى مناقشات العلماء: هل هو بمعنى القراءة أم بمعنى الجمع؟ ولقد أدرك الجاحظ أن هذه الأسماء التي أطلقها النص على نفسه وعلى أجزائه مثل السورة والآية والفاصلة هي من قبيل الأسماء التي تُؤكَد مخالفة النص لغيره من النصوص في الثقافة. وهذه ملاحظة هامة، فالنص يَنتسِب إلى الثقافة من حيث «شفاهيته» في التلقي والأداء، ولكنَّه ينفصل عنها باختيار الأسماء الدالة على أجزائه.

سَمّى الله كتابه اسمًا مخالفًا لما سمى العرب كلامهم على الجُملة والتفصيل، سمى جملته قرآنًا كما سَمّوا ديوانًا وبعضه سورة كقصيدة، وبعضه آية كالبيت وآخرها فاصلة كقافية.

لكن إذا كانت هذه الأسماء تُمثّل مُخالفة خارجية، فقد أطلق النص على نفسه اسمًا آخر يفصل بينه وبين التيار العام لحرَكة الثقافة فصلًا واضحًا . لقد أطلق على نفسه اسم «الكتاب» . وكانت المرة الأولى التي يرد فيها هذا الاسم في سورة «ص» وهي السورة رقم ٣٨ من حيث ترتيب النزول.

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

ولا شكَّ أنَّ إطلاق هذا الاسم على النص لم يكن مجرَّد دلالة على «الانفصال» عن النصوص الأخرى؛ فالحقيقة أن هذا النص هو أول نص دُوَن في تاريخ الثقافة، هذا بالطبع إذا استثنينا ما جاء في الروايات من تدوين «المعلقات» وتعليقها على جدران الكعبة. وإذا كان تدوين المعلّقات مع افتراض صحته حادثة جزئية للاحتفال ببعض النصوص الممتازة، فإن الحرص على تدوين كل ما يستجدُّ في النص من جانب النبي والمسلمين يُعدُّ ظاهرة جديدة في إطار ثقافة شفاهية تعتمد على النقل الشفاهي لَمخزونها من النصوص. من هذه الزاوية يمكن أن نعتبر النص حلقة فاصلةً في تاريخ الثقافة بين مرحلتَين؛ مرحلة الشفاهية، ومرحلة التدوين.

وثمَّة دلالة أخرى هامة لإطلاق اسم «الكتاب» على النص، وهي تَرتبِط بالوضع الديني في الجزيرة العربية قبل الإسلام؛ فقد كانت صفة «أهل الكتاب» تقابل صفة «الأُمّيين» تقابل التضاد والتناقُض؛ حيث تشير الصفة الأولى إلى اليهود والنصارى بينما تُشير الثانية إلى مُشركي العرب وعبدة الأوثان. ورغم ما يقوله ابن خلدون من أن علماء اليهود «كانوا بادية بالحِجاز غُفْلًا عن الصنائع والعلوم حتى عن علم

شريعتهم وفقه كتابهم وملَّتهم» فإنَّ مجرَّد كونهم أصحاب دين لهم كتاب كان يجعلهم يتمتَّعون باحترام «الأميّين» . ويتبدى ذلك في أن السيدة خديجة حين أرادَت أن تستيقن من حقيقة ما ظهر لمحمَّد بِحِراء :أخذته إلى ورقة بن نوفل

وكان امرأً تنصَّر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العربي، ويكتب في الإنجيل بالعربية ما شاء الله» «.تعالى أن يكتب

لقد كان النص في هذه المرحلة يُميّز نفسه عن ثقافة «الأميّين» بأنه كتاب، وكان يميز نفسه عن ثقافة «أهل الكتاب» من جهة أخرى بأنه «كتابٌ عربي» أو «بلسان عربي» . وهذا التمييز هام في ذاته لدلالته على الوظيفة التي كان على النص أن يلعبها في إطار الثقافة بوصفه حلقة هامة فاصلة بين مرحلتَين كما سبقت الإشارة. إنَّ قراءة النص قراءة خاصة من حيث ترتيب نزول الآيات يمكن أن تكشف لنا عن كثير من حقائق حركة النص في الثقافة تشكُّلًا وتشكيلًا، وإن كان الوصول إلى هذا الترتيب الدقيق .أمرًا يحتاج إلى طاقات كثير من الباحثين

(5) الرسالة والبلاغ

وليسَت الرسالة المتضمَّنة في عملية الاتصال/الوحي، سواء كانت رسالة لغوية أم كانت رسالة غير لغوية، رسالة خاصة بالمُتلقِّي الأول، ولكنَّها رسالة مطلوب تبليغها للناس وإعلامهم بها . وإذا كانت الرسالة لُغوية قولية، كما هو الأمر في حالة القرآن، فالمطلوب إبلاغ منطوق الرسالة اللفظي دون تحوير أو تبديل أو :تحريف. إنَّ النص يفصل في مواطن كثيرة بين فاعل القول — المتكلِّم والموحي — وبين المتلقِّي الأول

.وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ

.أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ

إنَّ مهمَّة المتلقِّي الأول نقل الرسالة وإبلاغها للناس لا مجرَّد تلقيها والعلم بمحتواها ومضمونها . إن مجرد التلقي والعلم بالرسالة لا يتجاوز مرحلة «النبوة»، والإبلاغ هو الذي يجعل من «النبي» رسولًا.

.يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ

.وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ

.هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوا بِهِ

.وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ

.إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ

الفصل الخامس

الناسخ والمنسوخ

تعدُّ ظاهرة النسخ التي أقرَّ العلماء بحُدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع؛ إذ النسخ هو إبطال الحكم وإلغاؤه، سواء ارتبط الإلغاء بمحو النص الدالَ على الحكم ورفعه من التلاوة أو ظل النص موجودًا دالًّا على «الحكم» المنسوخ. لكن ظاهرة النسخ تُثير في وجه الفكر الديني السائد والمُستقِر إشكاليتَين يَتحاشى مُناقشتهما . الإشكالية الأولى: كيف يُمكن التوفيق بين هذه الظاهرة بما يترتَّب عليها من تعديل للنص بالنسخ والإلغاء وبين الإيمان الذي شاع واستقرَّ بوجود أزلي للنص في اللوح المحفوظ؟ والإشكالية الثانية التي تُثيرها ظاهرة «النسخ» هي إشكالية «جمع القرآن» في عهد الخليفة أبي بكر الصديق. والذي يَربط بين النسخ ومشكلة الجمع ما يُورده علماء القرآن من أمثلة قد توهَّم بأن

بعض أجزاء النص قد نُسيت من الذاكرة الإنسانية. ولكن علينا قبل مناقشة هاتين القضيتَين أن نُحلل مفهوم النسخ ووظيفته عند علماء القرآن ونُناقشهم في تصوُّراتهم لأنواع النسخ وأنماطه.

(أ) مفهوم النسخ

يَعتمِد العلماء في تحديد معنى النُسخ على نصَّين من القرآن أحدهما مكي والآخر مدني. أما النصُّ المكي فهو قوله تعالى:

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ * إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ * وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ * وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ.

ولا شكَّ أن معنى «الآية» في هذا النص المقصود به بعض النص ووحدته الأساسية، فسياق النص قراءة القرآن والبدء بالاستِعاذة من الشيطان، ثم ردَّ تهمة الافتراء وبيان أن القرآن من عند الله نزل به الروح الأمين، والرد أيضًا على اتهام مشركي مكة بأن ثمة من يُملي على محمد القرآن. في هذا السياق يكون «إبدال» آية مكان آية معناه تغيير الحُكم الوارد في نصٍّ بنصٍّ آخر مع إبقاء النصَّين، ولذلك كان بناء الآية على الشرط، وكان جواب الشرط اتهام أهل مكة لمحمَّد بالكذب. وليس لهذا الاتهام من معنى سوى تصوُّرهم لوجود تناقض في النص. والنص الآخر الذي يَستند إليه العلماء في تحديد معنى النسخ نص مدني هو قوله تعالى:

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ * مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ * أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ.

وسياق هذا النص مُغاير لسياق النص السابق من حيث أنه يُشير إلى معاداة أهل الكتاب للمسلمين ومخالفتهم لهم في كل شيء. ولا شكَّ أن أهل الكتاب كانوا قد أحسُّوا باهتزاز مَكانتهم وبضعف تفوُّقهم على «الأميين» الذين صار لهم «كتاب» أيضًا. ولذلك كانوا كثيرًا ما يلجئون إلى اتهام آيات القرآن بالتناقُض، والأمثلة على ذلك كثيرة: منها مثلًا اعتراضهم على إلغاء النص للربا في حين أن النص يعدُ المؤمنين الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعين ضعفًا، فكان قولهم «نعجب لرب محمد كيف يحرِّم علينا الربا ويُعطيناه». ومعروف أن «الربا» كان يُمثل بالنسبة ليهود «يثرب» مصدرًا هامًّا من مصادر سيطرتهم على حركة المجتمع. والمثال الثاني، وهو مثال أدخله العلماء في «النسخ» هو تحويل القبلة إلى الكعبة بعد أن كان النبيُّ والمسلمون يتوجَّهون في صلاتهم إلى بيت المقدس، ولا شكَّ أنَّ توجُّه المسلمين إلى بيت المقدس في الصلاة كان من شأنه أن يُثير الطمع في نفوس اليهود الذين ظنُّوا في هذا التوجه اتباعًا لليهودية، ولذلك اعترضوا عند تحويل القبلة:

«فقالوا: يا محمد، ما ولاك عن قبلتك التي كنتَ عليها وأنت تزعم أنك على ملَّة إبراهيم ودينه؟ ارجع إلى قبلتك التي كنت عليها نتبعك ونصدقك، وإنما يريدون بذلك فتنته عن دينه. فأنزل الله تعالى فيهم: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ

عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ (أي ابتلاء واختبارًا) وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ (أي من الفتن: أي الذين ثبّت الله) وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ (أي إيمانكم بالقِبلة الأولى وتصديق نبيكم، واتباعكم إيّاه إلى القبلة الآخرة، وطاعتكم نبيكم فيها: أي ليُعطيَنّكم أجرهما جميعًا) إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ.

ثم قال تعالى: قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ.»

ولعلّنا من هذا السياق نفهم أن الآية في النص السابق – التي يقع عليها النسخ أو النسيان –يس من الضروري أن تكون بمعنى الوحدة الأساسية في النص – الآية القرآنية – ولعلّ المقصود بها المعنى اللغوي للآية، بمعنى العلامة الدالة. ويُؤكد هذا الفهم من جانبنا الحديث عن ملك السموات والأرض أولًا، ثم الحديث عن طلبٍ طلبه أهل الكتاب والمشركون من النبي، طلبٍ يُقارنه النص بما سبق أن طلبه قوم موسى منه؛ وهو طلبهم رؤية الله جهرة. لقد كان طلب أهل الكتاب من النبي هو أن قالوا:

«يا محمد ائتنا بكتاب تُنزله علينا من السماء نَقرؤه، وفَجِّر لنا أنهارًا نتبعك ونصدقك. فأنزل الله تعالى في ذلك من قولهما أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ.»

وليس لهذا الطلب من معنى سوى أنهم كانوا يَطلبون «علامة» أو «آية» يستدلون منها على صدق النبي. ويكون معنى الآية بناءً على هذا أن العلامات الدالة على النبوة يُمكن أن يُغيّرها الله، وأن ما يُغيّره الله من هذه العلامات أو يسحب عليها أذيال النسيان يأتي من العلامات بما هو أفضل منها في الدلالة، أو يأتي على الأقل بما يُماثلها. إن هذا الفهم يتجاوز تعدُّد قراءات «أو نُنسها» وهي قراءات تراوحت بين

نَنْسَها بإسناد الفعل إلى الله، أو نُنْسِها بجعل الفعل على صيغة «أفعل» من «أنسى» لا من «نسَّى» والقراءة الثالثة «نَنْسَأْها» بالهمز بمعنى التأجيل، وهي قراءة يستدلُّ منها الزركشي على أن النسخ بمعنى تأجيل الحكم لا بمعنى إلغائه، وهو:

«ما أمر به لسبب ثم يزول السبب، كالأمر حين الضعف والقلَّة بالصبر، وبالمغفرة للذين يرجون لقاء الله ونحوه من عدم إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد ونحوها، ثم نسخه إيجاب ذلك. وهذا ليس بنسخ في الحقيقة وإنما هو نسء، كما قال تعالى: «أَوْ نَنْسَأْهَا» فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى.»

ويكون على ذلك معنى النسخ هو إبدال نصٍّ بنصٍّ مع بقاء النصين وعلى ذلك يصعب أن نتقبل كثيرًا من النصوص والأنواع التي يُوردها العلماء داخل قضية «الناسخ والمنسوخ»، خاصة تلك النصوص التي يجعلون آخرها ناسخًا لأولها. إن أنماط النسخ يمكن أن تتضح أكثر إذا ناقشنا وظيفة النسخ وغايته.

(2) وظيفة النسخ

لا شكَّ أن إبدال نصٍّ بنصٍّ بما يترتَّب عليه من إبطال حكم بحكم آخر يمكن أن يُدرَس من زوايا عديدة، أهمها التدرج في التشريع خطوة خطوة مراعاةً لقانون التدرج في عملية التغيير. وإذا كان النص في مفهومه الأساسي من حيث كونه وحيًا انطلق من حدود مفاهيم الواقع، فلا شكَّ أنه في تطوُّره كان لا بد أن يراعي هذا الواقع. ولا يصحُّ أن يكون هذا الفهم محجوجًا بتصور أن الله لا يجوز عليه التغير، وأن علمه الشامل للماضي والحاضر والمستقبل وللكليات والجزئيات يمنع من أن يحكم بحكم ثم يُغيِّر هذا الحكم؛ فالتغيُّر صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيَّالة دافقة. وما دام النص نصًّا

متوجهًا للواقع فلا بد أن يراعي شروط الواقع. لقد قارب علماء القرآن هذا الفهم وإن عبروا عنه بلغة عصرهم ومن خلال مفاهيمهم:

«والنسخ مما خصَّ الله به هذه الأمة في حكم من التيسير ويفرُّ هؤلاء (الذين يُنكرون النسخ) من القول بأن الله ينسخ شيئًا بعد نزوله والعمل به. وهذا مذهب اليهود في الأصل، ظنًّا أنه بَدَاء — كالذي يرى الرأي ثم يبدو له — وهو باطل لأنه بيان مدة الحكم، ألا ترى منهم الإحياء بعد الإماتة، وعكسه، والمرض بعد الصحة وعكسه، والفقر بعد الغنى وعكسه وذلك لا يكون بَداءً، فكذا الأمر والنهي.»[٦]

إن تغايُر أفعال الله في العالم لا يعني تغيرًا في ذات الله أو في علمه، وكذلك إبدال آية مكان آية وتغيير الحكم لا يعني «البَداء» أو أن الله يُقرر أمرًا ثم يبدو له فيه رأي آخر. إنَّ النظر دائمًا إلى «الله» في مناقشة قضايا الوحي والنص إغفال للبُعد الآخر الهام وهو الواقع والمُتلقِّين. إن الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، ولا يصحُّ إخضاع الواقع المُتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرَّك ولا تتطوَّر.

وقد مرَّ بنا في مناقشة قضايا أسباب النزول تدرج التشريع في تحريم شرب الخمر وتدرُّجه في تحريم بعض الأطعمة، وهو تدرج يصحُّ أن يقال معه إن الآيات الأخيرة في ترتيب النزول تنسخ حكم الآيات السابقة عليها. والمهم في تحديد الناسخ من المنسوخ هو ترتيب النزول لا ترتيب التلاوة في المصحف. ومعنى ذلك أن تحديد الناسخ من المنسوخ في آيات القرآن يعتمد أساسًا على معرفة تاريخية دقيقة بأسباب النزول وبترتيب نزول الآيات، وهو أمر ليس سهلًا كما نتصوَّر. وحين سأل محمد بن سيرين عكرمة لماذا لم يُؤلف الصحابة القرآن كما أُنزِل الأول فالأول كان جوابه لو اجتمعت الإنس والجن على أن يُؤلِّفوه هذا التأليف ما استطاعوا.

وهذا ما يجعل تحديد الناسخ والمنسوخ ليس دائمًا أمرًا سهلًا . ولعلَّ ذلك كان السبب في مُغالاة علماء القرآن في النماذج التي ناقشوها في هذا الباب. لقد جعلوا كل اختلاف نوعًا من النسخ، وخلطوا في ذلك بين أدوات التخصيص اللغوي داخل الآية الواحدة وبين تغيير الحكم لتغير الظروف والملابسات.

قال ابن العربي: قوله تعالى: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ ناسخة لمائة وأربع عشرة آية، ثم صار آخرها ناسخًا لأولها وهي قوله: فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ.
قالوا: وليس في القرآن آية من المنسوخ ثبت حكمها ست عشرة سنة إلا قوله في الأحقاف. قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ وناسخها أول سورة الفتح: قال ابن العربي: ومِن أغرب آية في النسخ قوله تعالى: خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ أولها وآخرُها منسوخان، ووسطها محكم.

وهذا التصور لحُدوث النسخ في الآية الواحدة تصور يُعارض مفهوم «النسخ» ذاته من حيث هو إبدال آية مكان آية من جهة، وهو مفهوم يُعارض وظيفة «النسخ» التي هي التيسير والتدرج في التشريع من جهة أخرى. إن الآية الأولى: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ تأمر بقتال المشركين بعد نهاية هذه الأشهر، إلا فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ، وليس في هذا الشرط نسخ أو تغيير في الحكم. أما الآية الثانية قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ[١٠] فهي حوار مع أهل مكة كما يتضح من سياقها داخل السورة، فهي آية مكية لا علاقة لها بأول سورة الفتح المدنية التي نزلت عند الانصراف من الحديبية نوعًا من البشارة للنبي والمسلمين. والآية تدلُّ على أن «عدم دراية النبي» تنصبُّ على نتائج علاقته بقومه التي ساءت بسبب الدعوة بدليل قوله: إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ. والقول في الآية

الثالثة خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِين بأن أولها منسوخ بالزكاة وآخرها منسوخ بالأمر بالقتال قول لا يستقيم، بل هو من قبيل استعراض المهارة والذكاء. لذلك يذهب السيوطي إلى:

«إن الذي أورده المكثرون أقسام: قسم ليس من النسخ في شيء، ولا من التخصيص، ولا له بهما علاقة بوجه من الوجوه ... وقسم هو من قسم المخصوص لا من قسم المنسوخ ومنه قوله: وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ قيل إنه نُسِخ بقوله: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ، وإنما هو مخصوص به. وقسم رفَع ما كان عليه الأمر في الجاهلية أو في شرائع من قبلنا أو في أول الإسلام ولم يَنزل في القرآن؛ كإبطال نكاح نساء الآباء، ومشروعية القصاص والدِيَة، وحصر الطلاق في الثلاث، وهذا إدخاله في قسم الناسخ قريب، ولكن عدم إدخاله أقرب، وهو الذي رجحه مكي وغيره ووجَّهوه بأن ذلك لو عُدَّ في الناسخ لعُدَّ جميع القرآن منه؛ إذ كله أو أكثره رافع لما كان عليه الكفار وأهل الكتاب. قالوا وإنما حقُّ الناسخ والمنسوخ أن تكون آية نسَخَت آية ... فإذا علمتَ ذلك فقد خرج من الآيات التي أوردها المُكثرون الجم الغفير مع آيات الصفح والعفو إن قلنا إن آية السيف لم تنسخها.»

وإذا كانت وظيفة النسخ هي التدرُّج في التشريع والتيسير، فلا شكَّ أن بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعدُّ أمرًا ضروريًّا؛ وذلك لأنَّ حكم المنسوخ يُمكن أن يَفرضه الواقع مرةً أخرى. وقد أدرك العلماء ذلك حين ناقشُوا موقف النص بين أمر المسلمين بالصبر على أذى الكفار وبين أمره بقتالهم، وقالوا إن الأمر بالصبر من قبيل «المنسأ» الذي يتأجَّل العمل به، أو يُلغى إلغاءً مؤقتًا لتغير الظروف، فإذا عادت الظروف إلى ما كانت عليه قبل ذلك عاد حكم المنسأ إلى الفعالية والتأثير.

بمعنى أن كلَّ أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لِعلَّة ما توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبدًا ... ومن هذا قوله تعالى: يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ الآية، كان ذلك في ابتداء الأمر، فلمّا قوي الحال وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمُقاتلة عليه، ثم لو فُرِض وقوع الضعف كما أخبر النبي ﷺ في قوله: «بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ.» عاد الحكم، وقال ﷺ: «فإذا رأيت هوًى مُتبعًا، وشُحًّا مُطاعًا، وإعجاب كل ذي رأي برأيه؛ فعليك بخاصة نفسك.» وهو سبحانه وتعالى حكيم أنزل على نبيه ﷺ حين ضعفِه ما يليق بتلك الحال رأفة بمن اتبعه ورحمة؛ إذ لو وجب لأورث حرجًا ومشقّة، فلمّا أعز الله الإسلام وأظهره ونصَره أنزل عليه من الخطاب ما يكافئ تلك الحالة من مُطالبة الكفار بالإسلام، أو بأداء الجزية – إن كانوا أهل كتاب – أو الإسلام أو القتل إن لم يكونوا أهل كتاب.

ويعود هذان الحُكمان –أعني المسالمة عند الضعف والمسايفة عند القوة – يعود سببُهما، وليس حكم المسايفة ناسخًا لحكم المسالَمة، بل كلٌّ منهما يجب امتثاله في وقته.

وإذا كان علماء القرآن قد أخرجوا هذا «المنسأ» من باب الناسخ والمنسوخ فإن تحديد وظيفة النسخ في التسهيل والتيسير والتدرُّج في التشريع تجعل المنسوخ كله من باب «المنسأ»، ويكون معنى التبديل في الآيات التي ناقَشْناها قبل ذلك هو تبديل الأحكام لا تغيير النصوص بإلغاء القديم بآخر جديد لفظًا وحكمًا. وإن فهم معنى «النسخ» بأنه الإزالة التامة للنص تتناقض مع حكمة التيسير والتدرج في التشريع.

(3) أنماط النسخ

يُصنِّف القدماء أنماط النسخ في القرآن طبقًا لمفاهيم مختلفة ومُتغايرة للنسخ، فإذا نظَرنا إلى طبيعة النصوص الناسخة والمنسوخة كنّا في دائرة المقارنة بين القرآن والسنة، فهل يجوز أن تُنْسَخ نصوص من القرآن بنصوص من السنة؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال اختلف العلماء:

«فقيل لا يُنسخ القرآن إلا بقرآن؛ كقوله تعالى: مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا، قالوا: ولا يكون مثل القرآن وخيرًا منه إلا قرآن.

وقيل بل يُنْسَخ القرآن بالسنة لأنها أيضًا من عند الله، قال تعالى: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى وجعَل منه آية الوصية ... والثالث إذا كانت السنة بأمر الله من طريق الوحي نسخت وإن كانت باجتهاد فلا، حكاه ابن حبيب النيسابوري في تفسيره.

وقال الشافعي حيث وقَع نسخ القرآن بالسنَّة فمعها قرآن عاضدٌ لها، وحيث وقَع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ليتَبيَّن توافُق القرآن والسنة.»

والحقيقة أن مثل هذا التعارض بين الآراء نابع من عدم التَّفرقة بين النصوص الدينية، ومن عدم إدراك الحدود الفاصلة بينها. ويعدُّ موقف الشافعي هنا أقرب المواقف إلى سياق النص من حيث إصراره على التماثل في مستوى النصوص فيما يتَّصل بنسخ الأحكام. وإذا كان الزركشي يَعترض على الشافعي قائلًا:

«والحُجة عليه من قوله في إسقاط الجلد في حد الزنا عن الثيب الذي رُجِم، فإنه لا مُسقِط لذلك إلا السنة فعل النبي ﷺ.»

فإن هذا اعتراض شكلي فإن «الرجم» حدٌّ أقصى من «الجلد» فكيف يُمكن الجمع بينهما، ناهيك أن إقامة حد «الرجم» على «الثيب» الذي حكمه حكم الأعزب نوع من العقاب «بالأثر الرجعي» على أساس ما كان. إن السنة الصحيحة المُوحى بها تُفسِّر القرآن وتوضِّحه، ولكنَّها لا تلغي أحكامه. وآية الوصية المشار إليها لم يتغيَّر حكمها بالسنة، بل تغير بالقرآن أيضًا وهو ما يُشير إليه الزركشي عند حديثه عن وجوب تأخُّر الناسخ عن المنسوخ في ترتيب النزول حيث يقول:

«الآيتان إذا أوجبتا حُكمين مختلفَين وكانت إحداهما متقدمة الأخرى؛ فالمتأخِرة ناسخة للأولى؛ كقوله تعالى: إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ، ثم قال بعد ذلك: وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ، وقال: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ قالوا: فهذه ناسخة للأولى ولا يجوز أن يكون لهما الوصية والميراث.»

وإذا كان القرآن والسنة نصَّين دينيَّين فإنهما يختلفان من وجوه أخرى جعلت الفقهاء والأصوليين يضعون السنة في مرتبة تالية من حيث الأهمية للقرآن. وإذا كان إهدار السنة في التعامل مع القرآن يعدُّ إهدارًا لجانب هام في فهم النص، فإن التسوية بين القرآن والسنة لا تقلُّ في خطرها عن خطر إهدار السنة إهدارًا كاملًا .

وإذا نظرنا إلى قضية الناسخ والمنسوخ من هذا المنظور نجد للعلماء تصنيفًا للآيات الناسخة والمنسوخة يدور حول الأنماط التالية:

- (١)

الآيات التي نُسِخَت تلاوتها وبقي حكمها .

- (٢)

الآيات التي نُسخ حكمها وبقيَت تلاوتها .

- (٣)

الآيات التي نُسخ حُكمها وتلاوتها معًا .

وإذا كان النمطان الأول والثالث يَفترضان حدوث تغيير في النص حُذفت منه بعض الآيات سواء بقيَ حكمها كما هو الأمر في النمط الأول، أو نُسخ حكمها أيضًا كما هو الأمر في النمط الثالث، فإن هذا الافتراض له دلالته الخطيرة التي سنعود لمناقشتها في الفقرة التالية: ونكتفي هنا بتحليل الأمثلة التي يُعطيها العلماء للنمط الثاني، وهو النمط الذي نميل إلى حصر مفهوم النسخ فيه دون غيره من الأنماط.

الضرب الثاني: ما نُسخ حكمه وبقيت تلاوته، وهو في ثلاث وستين سورة؛ كقوله تعالى: وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا ... الآية، فكانت المرأة إذا مات زوجها لزمَت التربُّص بعد انقضاء العدة حولًا كاملًا، ونفقتها في مال الزوج، ولا ميراث لها، وهذا معنى قوله: مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ... الآية، فنسخ الله ذلك بقوله: يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.

وإذا كانت الآية الناسخة مقدَّمة من حيث التلاوة على الآية المنسوخة فإن العبرة بترتيب النزول لا بترتيب التلاوة. ولا شكَّ أن تغيير حكم من يموت عنها زوجها من التربص عامًا كاملًا إلى التربص أربعة أشهر وعشرًا نوع من التخفيف والتيسير هو الغاية من وراء هذا التغيير أو الإبدال. وليس هنا «نسخ» بمعنى إزالة النص ومَحوِه من التلاوة. وليست الحكمة من ترك التلاوة أن تكون «تذكيرًا بالنعمة ورفع المشقَّة» فقط بل يمكن أن تكون -كما سبَقَت الإشارة- «تأجيلًا» للحكم لانتفاء الظروف المؤدية إليه، والتي قد تعود فتعود للحكم فعاليته. إن منهج الوحي هنا -رغم وضوحه من حيث دلالته على الارتباط الوثيق بالواقع الإنساني- يَغيب تمامًا في الفكر الديني الرسمي المعاصر، وهو في فكر دعاة «تطبيق أحكام الشريعة» أشد غيابًا؛ لأنهم يُريدون الوثب على قوانين الواقع بالفرض والقسر وبقوة الحديد والنار.

وفي حدود هذا الفهم لظاهرة «النسخ» لا يَسلم القدماء من الخطأ النابع من حِرصهم على عدم اتخاذ موقف نقدي مِن مرويات علم «الناسخ والمنسوخ» واعتمادهم على مجرَّد النقل عن القدماء والتوفيق بين الآراء والاجتهادات والروايات، رغم أنها قضية ترتبط — كما سلَفَت الإشارة — بمعرفة أسباب النزول، وهي من ثم تحتاج إلى اجتهادات تتجاوَز حدود التوفيق بين المرويات:

«قال ابن الحصار: إنما يَرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله ﷺ أو عن صحابي يقول آية كذا نسخت كذا. وقد يحكم به عند وجود التعارُض المقطوع به مع علم التاريخ ليُعرَف المتقدم والمتأخر. قال: ولا يَعتمِد في النَسخ قول عوام المفسرين بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح ولا معارضة بَيِّنة لأن النسخ يتضمَّن رفع حكم وإثبات حكم تقرَّر في عهده ﷺ والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد. قال والناس في هذا بين طرفَي نقيض فمن قائل لا يُقبَل في النسخ أخبار الآحاد العدول، ومن مُتساهل يكتفي فيه بقولِ مُفسر أو مُجتهد والصواب خلاف قولهما.»

ورغم هذا فقد درج المتأخَرون على جمع الروايات دون فحص أو توفيق، والأخطر من ذلك دون الجرأة على اجتهاد حقيقي. من هنا نَلمس في بعض النماذج التي يوردونها ضعفًا واضحًا في انتهائها إلى مجال النسخ بمعنى تغيير الحكم. وإذا كان اتّفاق العلماء قد انتهى إلى أن مجال «النسخ» هو الأحكام؛ ومن ثَمّ فهو لا يقع إلا في نصوص «الأمر والنهي» فإنَّ بعضهم قد وسع مجال «النسخ» ليُدخل فيه ما ليس منه. ومن هذا النمط إدخال قوله تعالى: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا داخل إطار المنسوخ؛ حيث يَذهب الزركشي إلى أنها منسوخة بقوله تعالى: قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ.

وليس في الأمر نسخ؛ فالآية الأولى آية خبرية لا تَفرض حكمًا يُمكن أن تنسخه الآية الثانية. ومن مثل هذا الخلط تصوُّرهم أن الأمر يُمكن أن يُنسَخ قبل تنفيذه، أو تصوُّرهم أن ما أتى به النص من أحكام تخالف ما كان عليه الناس قبل الإسلام يُعدُّ من قبيل «الناسخ»، وهو توسع يجعل النص كله تقريبًا نصًّا ناسخًا ويخرج عن حدود النسخ داخل النص. هكذا يُدخل الزركشي النمطَين السابقين في حدود الناسخ حيث يقول:

- **الأول:** «نسخ المأمور به قبل امتثاله، وهذا الضرب هو النسخ على الحقيقة كأمر الخليل بذَبح ولده. وكقوله تعالى: إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ثم نسَخَه سبحانه بقوله: أَأَشْفَقْتُمْ ... الآية.
- **الثاني:** ويُسمَّى نسخًا تجوزًا، وهو ما أوجبه الله على مَن قبلنا كحَتم القصاص، ولذلك قال عقب تشريع الدية: ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ، وكذلك ما أمرنا به أمرًا إجماليًّا ثم نُسخ، كنسخِه التوجه إلى بيت المقدس بالكعبة، فإن ذلك كان واجبًا علينا من قضية أمره باتباع الأنبياء قبله، وكنسخ صوم يوم عاشوراء برمضان.»

ويتّفق السيوطي في اعتبار هذه النماذج نَسخًا مع الزركشي رغم أنه على المستوى النظري يُنكر هذا الاتساع. وإذا كان السيوطي يؤكد أن النسخ لا يقع.

إلا في الأمر والنهي ولو بلفظ الخبر، أما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب فلا يَدخله النسخ ومنه الوعد والوعيد . وإذا عرفت ذلك عرفت فساد صنع من أدخل في كتب النسخ كثيرًا من آيات الأخبار والوعد والوعيد .

فإنه يعود ليُؤكَد أن فرض التوجه إلى الكعبة في الصلاة نسخ، ويُعطي نماذج أخرى لا تدخل في إطار النسخ؛ وذلك اعتمادًا على المرويات التي يجمعها على النحو التالي:

«وأخرج أبو عبيد وغيره عن ابن عباس قال: أول ما نسخ من القرآن نسخ القبلة. وأخرج أبو داود في ناسخه من وجه آخر عنه قال: أول آية نُسخَت من القرآن القِبلة ثم الصيام الأول. قال مكي: وعلى هذا لم يقع في المكي ناسخ، قال وقد ذكر أنه وقَع في آيات منها قوله تعالى في سورة غافر: الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا، فإنه ناسخ لقوله: وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ قلت: أحسن من هذه نسخ قيام الليل في أول سورة المزمل بآخرها وبإيجاب الصلوات الخمس وذلك بمكة اتفاقًا.»

ولقد سبق أن ناقشنا الآية الأخيرة من سورة «المزمل» وبيّنا أنها مدنية، ولكن المهم هنا أن نلاحظ التسابق على اكتشاف ناسخ ومنسوخ في المرحلة المكية. لقد صار العالِم المتأخر مجرد جامع للروايات، وحين يحاول الاجتهاد فإنما ليُضيف إلى هذه الروايات رواية من عنده. وقد أدَّى تزيُّد العلماء في قضايا الناسخ والمنسوخ إلى ما هو أخطر من ذلك؛ وذلك عندما تصوَّروا أن من النصوص ما نسخ حكمه وتلاوته، ومنها ما نُسخت تلاوته دون حكمه.

النسخ وأزلية النص

لم يُناقش العلماء ما تؤدي إليه ظاهرة نسخ التلاوة، أو حذف النصوص، سواء بقي حكمها أم نسخ أيضًا، من قضاء كامل على تصورهم الذي سبقت الإشارة إليه لأزلية الوجود الكتابي للنص في اللوح المحفوظ. وإذا كان:

«ما نزل من الوحي نجومًا جميعه في أم الكتاب، وهو اللوح المحفوظ كما قال: فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ.»

فإن نزول الآيات المثبّتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلوَ ينفي هذه الأبدية المُفترَضة الموهومة، ويجب أن نفهم الآيات الدالّة على ذلك فهمًا غير حرفيً. ولا يُمكن للمُفسر القديم التمسُّك بالمقولتين معًا. فإذا أضفنا إلى ذلك المرويات الكثيرة عن سقوط أجزاء من القرآن ونسيانها من ذاكرة المسلمين ازدادت حدَّة المشكلة التي كان على العلماء القدماء ومن يتابعهم من المحدثين حذوك النعل بالنعل أن يواجهوها. يقول السيوطي راويًا:

«وأمثلة هذا الضرب كثيرة. قال أبو عبيد: حدَّثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: ليقولنَّ أحدكم قد أخذتُ القرآن كله، وما يَدريه ما كله، قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن ليَقُل قد أخذت منه ما ظهر.

وقال حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت: كانت سورة الأحزاب تُقرأ في زمن النبي ﷺ مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم نُقدَر منها إلا ما هو الآن.

وقال حدثنا إسماعيل بن جعفر عن المبارك بن فضالة عن عاصم بن أبي النجود عن ذر بن حبيش قال لي أُبي بن كعب: كم آية تعدُّ سورة الأحزاب؟ قلت: اثنتَين وسبعين آية أو ثلاثًا وسبعين آية، قال: إن كانت لتعدل سورة البقرة، وإن كنا لنقرأ فيها آية الرجم، قلت: وما آية الرجم: قال: والشيخ والشيخة فارجموهما البتَّة نكالًا من الله، والله عزيز حكيم.

وقال حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن مروان بن عثمان عن أبي أمامة بن سهل أن خالته قالت: لقد أقرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم: الشيخ والشيخة فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة.

وقال: حدثنا حجّاج عن ابن جريج أخبرني ابن أبي حميد عن حميدة بنت أبي يونس قالت: قرأ عليّ أبيٌّ وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة: إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا وعلى الذين يُصلُّون في الصفوف الأولى. قالت: قبل أن يُغيِّر عثمان المصاحف.

وقال حدثنا عبد الله بن صالح عن هشام بن سعيد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي واقد الليثي كان رسول الله ﷺ إذا أُوحي إليه أتيناه فعلمَنا مما أُوحي إليه، قال: فجئتُ ذات يوم فقال: إن الله يقول: إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، ولو أن لابن آدم واديًا لأحبَّ أن يكون إليه الثاني، ولو كان إليه الثاني لأحب أن يكون إليهما الثالث، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب.

وأخرج الحاكم في المستدرك عن أبي بن كعب قال: قال لي رسول الله ﷺ: «إنَّ الله أمَرَني أن أقرأ عليك القرآن»، فقرأ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ. ومن بقيّتها «لو أن ابن آدم سأل واديًا من مال فأُعْطِيَه سأل ثانيًا، وإن سأل ثانيًا فأُعطيه سأل ثالثًا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب، وإن ذات الدين عند الله الحنيفية غير اليهودية والنصرانية ومن يعمل خيرًا فلن يُكْفَره.»

وقال أبو عبيد: حدثنا حجّاج عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي حرب بن أبي الأسود عن أبي موسى الأشعري قالت: نزلت سورة نحو براءة ثم رُفعَت وحفظ منها أن الله سيُؤيد هذا الدين بأقوام لا خَلاق لهم، ولو أنَّ لابن آدم واديَين من مال لتمنَّى واديًا ثالثًا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على مَن تاب.

وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي موسى الأشعري قال: كنا نقرأ سورة نُشبهها بإحدى المسبّحات نسيناها، غير أني حفظَت منها: يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا ما لا تفعلون فتُكتب شهادةً في أعناقكم فتُسألون عنها يوم القيامة.

وقال أبو عبيد: حدثنا حجّاج عن سعيد عن الحكم بن عتيبة عن عدي بن عدي قال: قال عمر: كنا نقرأ: لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفرٌ بكم، ثم قال لزيد بن ثابت: أكذلك؟ قال: نعم. وقال حدثنا ابن أبي مريم عن نافع بن عمر الجمحي حدثني ابن أبي مليكة عن المسور بن مخرمة قال: قال عمر لعبد الرحمن بن عوف ألم تَجد فيما أنزل علينا أن جاهِدُوا كما جاهدتم أول مرة فإنا لا نجدها؟ قال: أُسقطَت فيما أُسقط من القرآن.

وقال حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن يزيد بن عمرو المغافري عن أبي سفيان الكلاعي أن مسلمة بن مخلد الأنصاري قال لهم ذات يوم: أخبروني بآيتَين في القرآن لم يُكتبا في المصحف، فلم يُخبروه وعندهم أبو الكنود سعد بن مالك، فقال ابن مسلمة: إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا أبشروا أنتم المُفلحون والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم أولئك لا تعلم نفس ما أُخفي لهم من قرة أعين جزاءً بما كانوا يعملون.

وأخرج الطبراني في الكبير عن ابن عمر قال: قرأ رجلان سورة أقرأهما رسول الله ﷺ فكانا يقرآن بها فقاما ذات ليلة يُصليان فلم يَقدرا منها على حرف، فأصبحا غاديَين على رسول الله ﷺ فذكرا له ذلك فقال إنها مما نُسخ فالهوا عنها.

وفي الصحيحين عن أنس في قصة أصحاب بئر مؤتة الذين قتلوا وقَنَتَ يدعو على قاتليهم، قال أنس: ونزل فيهم قرآن قرأناه حتى رفع: أن بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا.

وفي المستدرك عن حذيفة قال: ما تقرءون ربعها، يعني براءة، قال الحسين بن المناري في كتابه الناسخ والمنسوخ: ومِمَّا رُفع رسمه من القرآن ولم يُرفع من القلوب حِفظُه سورتا القنوت في الوتر وتُسمَّى سورتي الخلع والحفد.»

هل يُمكن أن نفترض من هذه الروايات سقوط بعض نصوص من القرآن من ذاكرة الجَماعة رغم كثرة الروايات التي تدلُّ على حِرص النبي والمسلمين على التدوين والحفظ معًا؟ أم هل نفترض أن جمع عثمان للناس على مُصحف واحد بعد اختلافهم في القراءة — وما أدَّى إليه ذلك من تدوين القرآن على حرف واحد من الأحرُف السبعة — كان بمثابة توحيد لقراءة النص على لهجة قريش؟ وهو افتراض يُمكن أن نجد له سندًا في قول عثمان للجنة جمع القرآن وتدوينه:

«فأمَر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسَخُوها (الصحف التي كانت عند حفصة) في المصاحف. قال عثمان للرهط القرشيِّين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم. ففعلوا حتى إذا نسَخُوا الصحف في المصاحف، ردَّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل في كل أفق بمُصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق.»

أم هل نَفترض أن هذه الروايات كلها مكذوبة مدسوسة وأنه لم يسقط شيء من القرآن؟ ونَستنِد في ذلك إلى أن كثيرًا منها ورَد على لسان أُبي بن كعب وهو من أحبار اليهود. لكن أيًّا كان الافتراض الذي يُمكن أن نَفترضه، فالذي لا شك فيه أن هذه النماذج كلها لا تدخل في باب «النسخ» بالمعنى الذي حدَّدناه من قريب أو من بعيد لا من حيث المفهوم ولا من حيث الوظيفة. والذي لا شكَّ فيه أيضًا أن فهم قضية

النسخ عند القدماء لا يُؤدي فقط إلى معارضة تصوُّرهم الأسطوري للوجود الخطي الأزلي للنص، بل يُؤدي أيضًا إلى القضاء على مفهوم النص ذاته.

لقد رأينا الترابط بين قضايا الناسخ والمنسوخ وبين قضايا أسباب النزول بحيث يُمكن أن نعدهما من منظور علاقة الترابط بين النص والواقع قضية واحدة أو نوعًا واحدًا من أنواع علوم القرآن، لكن الفصل بينهما في هذه الدراسة كان ضروريًّا لمناقشة مفهوم القدماء والكشف عن طرائقهم في الفهم والتحليل.

وإذا كنا في الفصول السابقة كلها قد ركزنا على بعد علاقة النص بالواقع والثقافة فإنَّنا في الفصول التالية نودُّ أن نركز على آليات النص سواء من حيث صلته بالنصوص الأخرى داخل الثقافة أو من حيث طرائقه في إنتاج الدلالة، وهذا كله موضوع الباب التالي.

التفسير والتأويل

إذا صح افتراضنا في مفتتح هذه الدراسة أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص يصح أيضًا أن نقول إنها حضارة «التأويل»، وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص. وإذا كان مصطلح «التأويل» في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح «مكروه» لحساب مصطلح «التفسير» فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني «المعارضة» سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر «تأويلي» يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ. ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوبًا تامًّا مع الخطاب السياسي المباشر الذي يصم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاج السياسي ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف إثارة «الفتنة». وفي مقابل ذلك يكون وصف «تأويلات» هذا الفكر الرسمي بأنها «تفسير» وصفًا يستهدف إضفاء صفة

«الموضوعية» و«الصدق» المطلق على هذه التأويلات. وكأن الإمام أبو القاسم محمد بن حبيب النيسابوري كان يعاني من أمثال هؤلاء من علماء السلطة والسلطان حين قال:

وقد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه، لا يحسنون القرآن» تلاوة، ولا يعرفون معنى السورة أو الآية، ما عندهم إلا التشنيع عند العوام، والتكثر عند الطعام، لنيل ما عندهم من الحطام، أعفوا أنفسهم من الكدَ والطلب، وقلوبهم من الفكر والتعب، لاجتماع الجهَّال عليهم، وازدحام ذوي الأغفال لديهم، لا يكفون الناس من السؤال، ولا يأنفون من مجالسة الجهال، مُفتضَحون عند السَّبِر والذواق، زائغون عن العلماء عند التلاق، يصادرون الناس مصادرة السلطان، ويختطفون ما عندهم اختطاف السرحان. يدرسون بالليل صفحًا ويحكونه بالنهار شرحًا، إذا سُئلوا غضبوا، وإذا نفروا هربوا، القحة رأس مالهم، والخرق والطيش خير خصالهم، يتحلون بما ليس فيهم، ويتنافسون فيما يرذلهم، الصيانة عنهم بمعزل، وهم من الخنى والجهل في جوف منزل، وقد قال ﷺ: «المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زورًا». «

وليس هذا المسلك في الفكر الديني الرسمي في حقيقته مغايرًا لمسلك الاتجاهات الرجعية في التراث التي وصمت بدورها كل التأويلات المناقضة لتأويلاتها بأنها تأويلات «فاسدة» أو «مستكرهة» وأنها في أحسن الأحوال «تفسير بالرأي» المذموم والمنهي عنه من الرسول والصحابة. وقد تم تصنيف أصحاب هذه التأويلات بأنهم من أهل «البدع» وذلك في مقابلة «أهل السنة» والجماعة، وهو تصنيف يستهدف مصادرة الفكر النقيض ومحاصرته وحبسه في دائرة «الكفر» في مقابل «الصدق» و«الإيمان» الذي يومئ إليه مفهوم «أهل السنة». وقد تم حصر هذا الفكر النقيض في اتجاهين: هما المعتزلة والمتصوفة. ويرجع خطأ المعتزلة في تأويل القرآن عند «أهل السنة» إلى خطأ في جانبي الدليل والمدلول، بينما يرجع خطأ الصوفية إلى خطأ في الدليل دون المدلول، بمعنى أن المعتزلة أخطئوا في الدلالات التي حملوا عليها ألفاظ

القرآن فكان خطأهم نابعًا من خطأ المعاني ومن الخطأ في حمل ألفاظ القرآن عليها . ويرتد خطأ المتصوفة إلى حمل ألفاظ القرآن على معانٍ هي في ذاتها صحيحة ولكن الألفاظ لا تدل عليها ، فهو خطأ في المدلول دون الدليل . وإذا كان الأشاعرة — وهم خصوم المعتزلة — يذهبون إلى تأويل آيات الصفات فإنهم يشاركون المعتزلة في «بدعتهم» التأويلية، وإن كانوا أقرب إلى أهل السنة لاتفاقهم معهم فيما سوى ذلك. إن معيار التفسير الصحيح عند من يطلقون على أنفسهم اسم «أهل السنة» سواء في التراث أم في الفكر الديني الرسمي المعاصر هو ما ورد عن الرسول أو عن الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي، وكانوا أقرب من ثم إلى فهم دلالته، فالتفسير عندهم لا بد أن يستند إلى «النقل» لأن الاستدلال يؤدي دائمًا إلى الخطأ في زعمهم:

وأما ما يُعلم بالاستدلال لا بالنقل فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثتا بعد تفسير الصحابة» والتابعين وتابعيهم بإحسان، فإن التفاسير التي يُذكَر فيها كلام هؤلاء صرفًا لا يكاد يوجد فيها شيء من هاتين الجهتين ... (إحداهما) قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها (والثاني) قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكَلم بالقرآن والمنزَّل عليه والمخاطب به، فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يراد به من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام. ثم هؤلاء كثيرًا ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة كما يغلط في ذلك الذين قبلهم، كما أن الأولين كثيرًا ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن كما يغلط في ذلك الآخرون، وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق.

والأولون صنفان: تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به، وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يُرَد به. وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلًا، فيكون خطأهم في الدليل والمدلول، وقد يكون حقًّا فيكون خطأهم في الدليل لا في المدلول. فالذين أخطئوا فيهما مثل طوائف من

أهل البدع اعتقدوا مذاهب باطلة وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على رأيهم، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم، وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم مثل تفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصم والجُبَّائي وعبد الجبار والرُّمَّاني والزمخشري وأمثالهم. ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة يدرس البدع في كلامه وأكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشَّاف ونحوه حتى أنه يروج على خلق كثير من أهل السنة كثيرٌ من تفاسيرهم الباطلة.

وتفسير ابن عطية وأمثاله أتبع للسنة وأسلم من البدعة، ولو ذُكر كلامَ السلفِ المأثور عنهم على وجه لكان أحسن فإنه كثيرًا ما ينقل عن تفسير ابن جرير الطبري – وهو من أَجَلَ التفاسير وأعظمها قدرًا – ثم إنه يدع ما ينقله ابن جرير عن السلف ويذكر ما يزعم أنه قول المحققين، وإنما يعني بهم طائفة من أهل الكلام الذين قرروا أصولهم بطرق من جنس ما قررت به المعتزلة أصولهم، وإن كانوا أقرب إلى السنة من المعتزلة، لكن ينبغي أن يُعطى كل ذي حق حقه، فإن الصحابة والتابعين والأئمة إذا كان لهم في الآية تفسير وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر لأجل مذهب اعتقدوه، وذلك المذهب ليس من مذاهب الصحابة والتابعين صار مشاركًا للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع في مثل هذا. وفي الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئًا في ذلك بل مبتدعًا لأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله.

وأما الذين أخطئوا في الدليل لا في المدلول فمثل كثير من الصوفية والوعاظ والفقهاء يفسرون القرآن بمعانٍ صحيحة في نفسها لكن القرآن لا يدل عليها مثل كثير مما ذكره السلمي في الحقائق. فإن كان فيما ذكروه معانٍ باطلة دخل في القسم الأول.»

إن التفسير الصحيح – عند من يطلقون على أنفسهم اسم «أهل السنة» – قديمًا وحديثًا – هو التفسير الذي يعتمد على سلطة القدماء . وبصرف النظر عن هذا التقسيم الشكلي إلى دليل ومدلول فإن خلاف القدماء حول تفسير النص يحتاج إلى نوع من «التأويل» حتى يصح الاستناد إلى سلطتهم في فهم النص.

والخلاف بين السلف في التفسير قليل وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد.

لكن هذا «التأويل» لخلاف القدماء لا يحل كثيرًا من الإشكاليات الموجودة في التفسير المأثور، سواء في ذلك ما يُنسب إلى النبي ﷺ أم ما يُنسب إلى الصحابة، خاصة ما يُنسب إلى ابن عباس. إن فيما يروى من هذه التفاسير أن «الرعد» ملك يسوق السحاب، وهو تفسير يُروى من طرق عدة

وأخرج أحمد والترمذي وصححه النسائي عن ابن عباس قال: أقبلت اليهود إلى النبي ﷺ فقالوا: «أخبرنا عن الرعد ما هو؟ قال: ملك من ملائكة الله مُوَكَّل بالسحاب بيده مخراق من نار يزجر به السحاب يسوقه حيث أمره الله، قالوا: فما هذا الصوت الذي نسمع؟ قال: صوته.

وأخرج ابن مردويه عن عمرو بن نجاد الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «الرعد ملك يزجر السحاب والبرق طرف ملك يقال له روفيل.»

وأخرج ابن مردويه عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: إن ملكًا موكلًا بالسحاب يلم القاصية ويلحم الرابية في يده مخراق فإذا رفع برقت وإذا زجر رعدت وإذا ضرب صعقت.»

والتمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد الصحيح استنادًا إلى سلطة القدماء يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين. وهذا الربط يتعارض تعارضًا جذريًّا مع المفهوم المستقر في الثقافة من أن دلالة النص تتجاوز حدود الزمان والمكان. إن الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص – وقصر دور المفسر الحديث على الرواية عن القدماء – يؤدي إلى نتيجة أخطر من

ذلك في حياة المجتمع، فإما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحولونها إلى «عقيدة»، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه «الحقائق الأزلية» بوصفها حقائق نهائية، والتخلي عن منهج «التجريب» في درس الظواهر الطبيعية والإنسانية، وإما أن يتحول «العلم» إلى «دين» ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وخزعبلات وبقية من بقايا الماضي. وكلا الموقفين له وجود في واقعنا الثقافي نلمس آثاره في جدل «العلمانيين» و«رجال الدين».

إن تفسير «الرعد» بأنه ملك يسوق السحاب بسوطه يمكن أن يكون تفسيرًا يرتد إلى خطأ في الدليل والمدلول معًا إن شئنا أن نستخدم منهج «أهل السنة» في النقد، ولكنا مع ذلك نرى أن هذا التفسير تفسير مشروع في إطاره الزماني والثقافي. والمفسر الحديث حين يدافع عن هذا التفسير يجد نفسه في صدام مباشر مع حقائق العلم فيلجأ للالتفاف «التأويلي». وذلك حين يذهب مثلًا إلى أن التفسير العلمي لظاهرة «الرعد» لا يتناقض مع كون الملائكة «جنود الله» التي لا يعلم عددها إلا هو، فلعل هناك ملكًا موكلًا بإحداث الرعد حين تتوفر أسبابه وشروطه. وحين يود أن يضفي على تفسيره صفة «العقلانية» يلجأ إلى نقد سند الرواية التي ورد فيها هذا التفسير دون أن يَعِيَ أن نفي نسبتها إلى ابن عباس أو إلى غيره من الصحابة لا ينفي نسبتها إلى العصر ذاته.

إن الخطأ الجوهري في موقف «أهل السنة» قديمًا وحديثًا هو النظر إلى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو «الأسوأ» على جميع المستويات، ولذلك يحاولون ربط «معنى» النص ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي، متناسين أنهم في ذلك يؤكدون زمانية الوحي لا من حيث تكوُّن النص وتشكله فقط، بل من حيث دلالته ومغزاه كذلك. وليس هذا مجرد خطأ «مفهومي» ولكنه تعبير عن موقف أيديولوجي من الواقع، موقف يساند التخلف ويقف ضد التقدم والحركة. ولذلك يرتبون أمهات مآخذ التفسير في أربعة، تبدأ بالأخذ عن الرسول، رغم ما قاله أحمد بن حنبل عن مرويات

التفسير من ضعف في طرق تحملها وأدائها، ثم الأخذ بقول الصحابي، ثم الرجوع إلى أقوال التابعين، ثم يأتي في الرتبة الرابعة والأخيرة التفسير اللغوي

إن التفرقة بين «التفسير» و«التأويل» ورفع مكانة «التفسير» على حساب «التأويل» تعد جزءًا من هذا الخطأ في فهم «أهل السنة» وفي موقفهم الفكري قديمًا وحديثًا، ولذلك يتعين علينا أن نحدد الفرق بين .المفهومين ونحدد مجالات استخدام كل منهما

(ا) بين التفسير والتأويل (الدلالة اللغوية)

هناك خلاف بين اللغويين حول الأصل الاشتقاقي لكلمة «تفسير» هل هي من «فسر» أم من «سفر». وإذا كان «الفسر» كما ورد في اللسان «نَظَرُ الطبيب إلى الماء و«التفسرة» هي «البول الذي يُستَدَل به على المرض، وينظر فيه الأطباء يستدلون بلونه على علة العليل» فنحن إزاء أمرين: المادة التي ينظر فيها الطبيب للكشف عن العلة وهي «التفسرة»، وفعل عن النظر نفسه من جانب الطبيب، وهو الفعل الذي يُمَكِّنُه من فحص المادة واكتشاف «العلة». إن المادة التي ينظر فيها الطبيب تمثل «الوسيط» الذي يستطيع الطبيب من خلال «النظر» فيه أن يكتشف العلة. ومعنى ذلك أن «التفسير» — وهو اكتشاف علة المريض — يتطلب المادة (الموضوع) والنظر (الذات)، ولا يمكن لأي إنسان أن يقوم بعملية التفسير هذه، بل لا بد أن يكون «المفسر» طبيبًا، أي إنسانًا لديه معرفة ما بالعلل ومظاهرها وذلك حتى يتمكن من اكتشاف العلة من المادة، أي حتى يتمكن من القيام بعملية التفسير. إن الطبيب الذي يفسر المادة لا يفسرها من فراغ، بل يفسرها من خلال معرفة مسبقة تسمح بالتفسير، وبدون هذه المعرفة المسبقة تتحول المادة إلى شيء لا دلالة له على الإطلاق.

وفي مادة «سفر» تقابلنا دلالات عديدة مركزها الانتقال والارتحال، ويتفرع عن هذه الدلالة دلالة الكشف والظهور «وسُمِّيَ المسافر مسافرًا لكشفه قناع الكِنّ عن وجهه، ومنازل الحضر عن مكانه، ومنزل الخفض عن نفسه، وبروزه إلى الأرض الفضاء، وسُمّي السَّفَر سفرًا لأنه يُسْفِر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم فيظهر ما كان خافيًا منها». وبارتحال الليل يظهر الصبح فيقال: «سَفَر الصبح وأسفر: أضاء. وأسفر القوم: أصبحوا. وأسفر: أضاء قبل الطلوع. وسَفَر وجهُه حسنًا وأسفر: أشرق. وفي التنزيل العزيز: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ، قال الفراء: أي مشرقة مضيئة. وقد أسفر الوجه وأسفر الصبح. قال: وإذا ألقت المرأة نقابها قيل: سفرت فهي سافر».

ومن هذه المادة «السفير» وهو «الرسول والمصلح بين القوم، والجمع سفراء». ولعلّ هذه الدلالة ترتبط بمعنى الانتقال والحركة «سفرت بين القوم إذا سعيت بينهم في الإصلاح»، لكن دلالة «السَفر» بمعنى الكتاب و«السَّفَرة» بمعنى الكتبة، وهما استعمالان وردا في القرآن، حيث ورد الثاني في قوله تعالى: بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ وورد الأول في قوله: كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا يمكن شرحهما على النحو التالي: «قال ابن عرفة: سُمّيت الملائكة سفرة لأنهم يسفرون بين الله وبين أنبيائه، قال أبو بكر: سُمُّوا سفرة لأنهم ينزلون بوحي الله وبإذنه وما يقع به الصلاح بين الناس، فشبهوا بالسفراء الذين يصلحون بين الرجلين فيصلح شأنهما. وفي الحديث: مَثَلُ الماهر بالقرآن مَثَلُ السَّفَرة، هم الملائكة جمع سافر، والسافر في الأصل الكاتب، سُمّيَ به لأنه يبين الشيء ويوضحه». وبناءً على هذا الشرح يكون معنى «السفرة» مرتبطًا بدلالة الكشف والبيان إلى جانب ارتباطه بالحركة والانتقال. وعلى ذلك يكون «السَفْر» هو الكتاب، وتكون الكلمتان «سِفْر» و«سافر» بمعنى كتاب وكاتب، ويرتد كلاهما إلى معنى الكشف والبيان «قال الزجّاج: قيل للكاتب سافر، وللكتاب سفر، لأن معناه أنه يبين الشيء ويوضحه». وإذا كان السفرة هم الملائكة الذين ينزلون بالوحي على الأنبياء، فمن الطبيعي أن ترتبط دلالة «السَفْر» بالتوراة.

ولكن ما الذي يكشفه ويوضحه السَفْر أو الكتاب؟ لا شك أن دلالة الكتاب مثل دلالة الكلام من حيث إنها تكشف عما كان مخبوءًا أو مجهولًا، وهو ما يشير إليه القدماء دائمًا بقول الشاعر:

إنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنَّما

جُعل اللسان على الفؤاد دليلا

فالكتاب يكشف ما كان خبيئًا في القلب. وليس إلا «المعاني» النفسية أو الأفكار التي تدور في النفس. من هنا كان اشتقاق كلمة «المعنى» من المادة اللغوية «عنا» ومنها المعاناة والتَّعْنِيَة بما تتضمنه من معنى «الحبس» و«الأسر»، فكأن الكتاب وكذلك الكلام يكشفان الخبيء في القلب ويطلقانه من أسره داخل النفس. وهنا يتحول «الكتاب» إلى دليل للمعنى، إلى «تفسرة» من خلالها يمكن اكتشاف المعنى، كما يتمكن الطبيب بالنظر في «التفسرة» من اكتشاف المرض. إن الكتاب (أو الكلام) في مثل هذا التصور بمثابة «دليل» يومئ إلى مدلول هو «المعنى» فهو من حيث علاقته بالمعنى دال وكاشف، لكنه من حيث علاقته بالقارئ أو المفسر يسمى «تفسرة».

وعلى ذلك يستوي أن يكون التفسير مشتقًّا من «الفَسْر» أو من «السَّفْر» فدلالة المادتين واحدة في النهاية وهي الكشف عن شيء مختبئ من خلال وسيط، يعد بمثابة علاقة دالة للمفسر من خلالها يتوصل إلى هذا الخبيء الغامض. لذلك ذهب ابن فارس إلى أن:

«معاني العبارات التي يُعَبَّر بها عن الأشياء، ترجع إلى ثلاثة: المعنى، والتفسير، والتأويل، وهي وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة. فأما المعنى فهو القصد والمراد، يقال عنيت بهذا الكلام كذا، أي قصدت وعمدت. وهو مشتق من الإظهار، يقال: عَنَت القِرْبة، إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته، ومنه عنوان الكتاب. وقيل مشتق من قولهم: عنت الأرض بنبات حسن، إذا أنبتت نباتًا حسنًا.»

ويربط الزركشي بين دلالة «المعنى» على الإظهار وبين دلالة «التفسير» عليه أيضًا:

«وأما التفسير في اللغة، فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف وأصله في اللغة من التفسرة، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض، فكذلك المفسر، يكشف شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذي أنزلت فيه ... فالتفسير كَشْفُ المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به، ويقال: فَسَّرت الشيء أفسره تفسيرًا، وفَسَرْته أَفْسِره فَسْرًا، والمزيد من الفعلين أكثر في الاستعمال، وبمصدر الثاني منهما سمى أبو الفتح ابن جني كتبه الشارحة «الفسر».»

لقد جاء استعمال كلمة «التفسير» في القرآن بمعنى البيان وذلك في قوله تعالى في سورة الفرقان: وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا وذلك في مجال الرد على مشركي مكة الذين كثر العنت منهم على الرسول في التشكيك في نبوته ورسالته بأن وصفوا القرآن مرة بأنه إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ، ومرة بأنه أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ثم هزئوا به فقالوا: مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا * أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا. وكان تعليق القرآن على ذلك كله: انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا، فجعل القرآن من أقوالهم أمثالًا يحاولون بها التشكيك في نبوة محمد ورسالته والتشكيك في القرآن. ولكن المشركين يواصلون أمثالهم وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا، وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا * وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا[١٠] والمعنى لا

يأتونك بحجة إلا جئناك بحجة أحسن بيانًا من حجتهم، وذلك أن ردود القرآن على اتهامات المشركين بمثابة حُجَج مضادة، ولكنها أقوى من حيث وضوح دلالتها كما تكشف قراءة السورة من أولها حتى هذه الآية.

وقبل أن ننتقل من المعنى اللغوي للمعنى الاصطلاحي للتفسير من الضروري أن نتوقف عند تحليل الدلالة اللغوية لكلمة «تأويل». ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن كلمة «تأويل» وردت في القرآن سبع عشرة مرة في حين أن كلمة «تفسير» لم ترد سوى مرة واحدة. ولا شك أن هذا يدل على أن كلمة «تأويل» كانت أكثر دورانًا في اللغة بشكل عام — وفي النص بشكل خاص — من دوران كلمة «تفسير». ولعل السر وراء هذا الدوران أن «التأويل» كان مفهومًا معروفًا في الثقافة قبل الإسلام ارتبط بتفسير الأحلام أو «تأويل الأحاديث» كما نعلم من تأويل رؤيا ربيعة بن مضر التي قام بها كل من سطيح وشق بن أنمار. وفي سورة «يوسف» نجد أن بناء السورة قائم على أساس «حلم يوسف» في بدايتها، وهو الحلم الذي يتحقق «تأويله» في نهاية القصة، هذا فضلًا عن «حلم» الملك الذي يقوم يوسف بتأويله وكذلك يقوم بتأويل حلمي السجينين، ويكون ذلك تحقيقًا لنبوءة أبيه يعقوب بمستقبله حين يروي له حلمه الأول:

وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ.

وليس «تأويل الأحاديث» إلا تأويل الأحلام، وهذا واضح من استبدال كلمة «أحلام» بكلمة «أحاديث» في آية أخرى حين طلب الملك من حاشيته أن يفسروا له حلمًا رآه وأقلقه:

قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ.

وإطلاق لفظ «حديث» على الحلم في سياق التأويل يرجع إلى أن المفسر أو المؤول لا يقوم بتأويل الحلم ذاته، بل يقوم بتأويل «الحديث» الذي يقصه صاحب الحلم عن حلمه، بمعنى أنه يقوم بتأويل العبارات اللغوية التي يصوغ بها صاحب الحلم الصور التي رآها في النوم، فيكون التأويل هنا منصبًا على الصور من خلال وسيط هو «الحديث» . ولعل ذلك يشرح لنا ما ترويه السيرة من إصرار ربيعة بن مضر على عدم حكاية رؤياه بنفسه قائلًا:

«إن أخبرتكم بها لم أطمئن إلى خبركم عن تأويلها، فإنه لا يعرف تأويلها إلا من عرفها قبل أن أخبره بها .»

لذلك نجد في سياق قصة يوسف إضافة التأويل إلى الأحلام وإلى الأحاديث وإلى الرؤيا بدلالات متقاربة جدًّا، يستوي في ذلك أن يكون المتحدث يعقوب كما في الآية السادسة، أو يكون المتحدث حاشية الملك كما في الآية السابقة، أو يكون «المتكلم» بالنص كما في الآية:

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

وحين يشير يوسف إلى «حلمه» هو بعد تحققه يشير إليه باسم «الرؤيا»:

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا .

لكن مفهوم التأويل في الاستخدام القرآني ليس قاصرًا على «الأحاديث» المرتبطة بالرؤى والأحلام، فإن يوسف يقول لرفقائه في السجن بعد أن أخبراه بما رأياه في النوم:

قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ.

ومعنى «التأويل» في هذا السياق الإخبار عن «حدوث» أمر قبل وقوعه بالفعل، ويوسف هنا يؤكد لزملائه في السجن قدراته التأويلية التي لا تقتصر على تأويل الأحلام والأحاديث بل تتجاوز ذلك إلى الإخبار عن الأشياء قبل حدوثها . هل يمكن أن نستنتج من هذا الاستخدام أن تأويل الأحاديث يعتمد على وسيط أو «تفسرة» من خلالها يقوم المؤول باكتشاف الدلالة الخفية، وأن هناك نمطًا آخر من التأويل لا يحتاج للوسيط أو «التفسرة»، بل يصل إلى دلالة «الحدث» وصولًا مباشرًا ويتنبأ به قبل وقوعه؟ أليس في إصرار ربيعة بن مضر على عدم حكاية حلمه، وعدم «الحديث» عنه، وفي طلبه للمؤول القادر على تأويله تأويلا مباشرًا، ما يجعل هذا الاستنتاج استنتاجًا مشروعًا ؟

ويتجاوب مع هذا الاستخدام الذي يكون موضوع التأويل فيه «حَدَثًا» لم يقع بعد، تأويلُ «الأفعال» في سورة «الكهف» ذلك أن الأفعال التي قام بها العبد الصالح من «خرق السفينة» و«قتل الغلام» و«إقامة الجدار» بدت أفعالًا غير ذات دلالة في نظر «موسى»، بل بدت أفعالًا تتناقض مع ما يبدو على الرجل الصالح من مظاهر العلم والصلاح والتقوى، فكان اعتراض «موسى» عند كل فعل وما تبعه من تذكير العبد الصالح له بأن شرط المصاحبة بينهما ألا يسأل عن شيء حتى يتطوع هو بتفسيره له. وأخيرًا يكون الفراق لعدم قدرة موسى على الصبر:

قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا * أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا * وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا * فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا *

وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا.

إن معنى «التأويل» هنا الكشف عن الدلالة الخفية للأفعال، وهذه الدلالة الخفية الباطنة لا تنكشف إلا من خلال «أفق» غير عادي هو «العلم اللَّدُنّي» الذي أوتيه العبد الصالح. ولا شك أن اعتراض «موسى» على هذه الأفعال لم يكن اعتراضًا ناشئًا عن «الجهل» بدلالتها جهلًا مطبقًا، فالجهل المطبق من شأنه – مع التسليم بعلم الآخر – أن يؤدي إلى الصمت وانتظار «التأويل». لقد كان اعتراض موسى نابعًا من «تأويل» هذه الأفعال بناءً على «أفقه» الفكري وعلمه. ومن خلال هذا الأفق بدت له الأفعال قبيحة –إذا شئنا استخدام المصطلح الكلامي – حتى جاء «التأويل» النابع من أفق آخر وبيَّن له حسنها. إن الكشف عن الدلالة الخفية «الباطنة» للأفعال – أو تأويلها –معناه الكشف عن أسبابها الحقيقية، والكشف عن الأسباب الحقيقية بمثابة الكشف عن الأصول، وهذا يتطابق مع الاشتقاق اللغوي لكلمة «تأويل» من «الأوْل» بمعنى الرجوع «آل الشيء يؤول أوْلًا ومآلًا: رجع وأَوَّل إليه الشيء: رَجَّعه وأُلت عن الشيء: ارتددت. وفي الحديث: «من صام الدهر فلا صام ولا آل أي لا رجع إلى خير»، «وأما التأويل فهو تفعيل من أَوَّل يُؤَوِّل تأويلًا وثلاثيُه آل يئول أي رجع وعاد».

إن معنى التأويل إذن هو العودة إلى أصل الشيء، سواء كان فعلًا أو حديثًا، وذلك لاكتشاف دلالته ومغزاه. هكذا «أوَّل» العبد الصالح أفعاله بالكشف عن أسبابها وعِلَلها الحقيقية، وهكذا يستطيع يوسف أن يكشف عن «أصل» الطعام ومصدره قبل أن يأتي، وهكذا أيضًا يستطيع مُؤوِّل الحلم أن يكشف عن «الأصل» الحقيقي الذي يختفي وراء الصور التي يراها النائم. إن لكل حدثٍ أو فعلٍ أو

حديثٍ «ظاهرًا وباطنًا»، والباطن لا ينكشف إلا «بالتأويل» الذي يَرُدُّ «الظاهر» إلى أصوله وأسبابه الحقيقية.

لكن كلمة «تأويل» كما تعني الرجوع إلى الأصل تعني أيضًا الوصول إلى هدف وغاية، وإذا كان الرجوع إلى الأصل حركة عكسية، فإن الوصول إلى هدف وغاية حركة متطورة نامية، وعلى ذلك المعنى جاء «التأول» في بيت الأعشى:

على أنها كانت تَأَوَّلُ حبَّها

تَأَوُّل رِبْعِيَ السَقاب فأصحبا

ويفسر أبو عبيدة البيت بأن «حبها كان صغيرًا في قلبه فلم يزل يثبت حتى أصبح فصار قديمًا كهذا السقب الصغير لم يزل يشب حتى صار كبيرًا مثل أمه وصار له ابن يصحبه». ومعنى التأول على هذا التفسير التعهد والرعاية الذي ينقل الشيء من حالة إلى حالة في حركة متطورة. [٢٠] وهذه هي الدلالة التي يشير إليها صاحب اللسان بقوله: «آل مَالَه إيالة إذ أصلحه وساسه. والائتيال: الإصلاح والسياسة». وعلى ذلك يكون «التأويل» متابعة الشيء بالسياسة والإصلاح حتى يصل إلى غايته ومنتهاه. ومن هذه الدلالة ورد الاستخدام القرآني للتأويل بمعنى «العاقبة» كما في الآيات التالية:

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا .

ومن المهم أن نلاحظ هنا أن كلمة «تأويل» منقطعة عن الإضافة لا بسبب موقعها الإعرابي فحسب، بل بسبب استخدامها الدلالي أيضًا، وذلك على عكس سياق استخدامها في الآيات الأخرى حيث تأتي دائمًا مضافة إما إلى اسم ظاهر أو إلى ضمير.

ولكن إذا كانت الكلمة تعني «الرجوع إلى الأصل» وتعني أيضًا «الوصول إلى الغاية» والعاقبة فإن الذي يجمع بين الدلالتين هو دلالة الصيغة الصرفية «تفعيل» على الحركة، وهي دلالة أغفلها اللغويون في تحليلهم المعجمي، لذلك يمكن لنا القول إن «التأويل» حركة بالشيء أو الظاهرة إما في اتجاه «الأصل» بالرجوع أو في اتجاه الغاية «والعاقبة» بالرعاية والسياسة. لكن هذه الحركة ليست حركة مادية، بل هي حركة ذهنية عقلية في إدراك الظواهر. والدليل على ذلك أن كل الاستخدامات التي ناقشناها حتى الآن تضيف «التأويل» إلى «الأحاديث» أو إلى «الأحلام» أو «الرؤية» أو إلى «الحب» أو «الفعل»، والتأويل المضاف إلى كل هذه الألفاظ يعني حركة «ذهنية» لاكتشاف الأصل «بالرجوع» أو للوصول إلى الغاية «بالسياسة».

وإذا كان التأويل حركة ذهنية لإدراك الظواهر، أمكن لنا أن نفهم الآية المشكلة في الفكر الديني وهي آية المحكم والمتشابه، وهي قوله تعالى:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا.

فالآية تتحدث عن حركة «اتباع» – وهي حركة ذهنية لا مادية – للمتشابه وذلك لتحقيق هدفين، وذلك بدلالة المفعول لأجله «ابتغاء»، هما «الفتنة» و«التأويل». ومعنى ذلك أن الحركة الذهنية حركة في اتجاه «هدف» و«غاية»، لأنها حركة «اتباع» لا «رجوع» ولذلك فالمعنى هنا المقصود من «التأويل»

هو الوصول إلى الغاية. وهذا المعنى يتجاوب مع «ابتغاء الفتنة»، فالغاية من اتباع المتشابه إيقاع الفتنة والوصول إلى غايته وعاقبته. ومن الطبيعي أن يكون الوقف في قراءة باقي الآية عند اسم الجلالة «الله» وأن تكون الجملة التالية لها وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ جملة مستأنفة، ويكون العطف على سبيل المقابلة بين حالتين وفريقين. إن خطأ القدماء في فهم الآية — ومن ثم خلافهم حولها — يرتد إلى خطأ فهم دلالة «التأويل» من جهة، وإلى خطأ في استنتاج أن الآية تضع قانونًا عامًّا للمتشابه من جهة أخرى. إن التأويل المنهي عنه بفحوى الخطاب هو التأويل الذي يستهدف الفتنة، والتأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو «الغاية» و«العاقبة» المجهولة للبشر.

وإذا كانت كلمة «التأويل» في الآية السابقة وردت مضافة إلى «الهاء» الدالة على «المتشابه» فلعل هذه الإضافة هي التي جعلت المفسرين يقصرون معنى التأويل على «التفسير»، ويفهمون من الآية أن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله، وأن «التأويل» منهي عنه بفحوى الخطاب أي بدلالة الوصف فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ. إن فهم «التأويل» بوصفه حركة ذهنية في مواجهة ظاهرة هو الفهم الأقرب إلى الاستخدام القرآني، سواء أضيفت الكلمة إلى «المتشابه» أم إلى «الكتاب» أو إلى أي كلمة أخرى من الكلمات التي سبقت الإشارة إليها. إن التأويل حركة تستهدف العلم والمعرفة كما يتبين من سياق النص التالي:

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ.

وإذا كان بعض المفسرين يذهب إلى أن المقصود بالتأويل «ما يَئول إليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة» وذلك بدلالة فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ أي بدلالة السياق، فإن «الهاء» في «علمه» وفي «تأويله» تعود لا شك إلى «الكتاب» أو «القرآن» . وعلى ذلك يمكن أن يكون التأويل في الآية بمعنى «العاقبة» استنادًا إلى نهاية الآية، ويمكن أن يكون بمعنى التفسير وذلك استنادًا إلى علاقة الآية بالآيات السابقة عليها . ولا تعارض بين الدلالتين ما دامت دلالة «التأويل» حركة ذهنية لاكتشاف ظاهرة ما . والآية تؤكد هذه الدلالة بالمقابلة بين «عدم الإحاطة بعلم» الموضوع وبين «عدم إتيان تأويله» فأضافت نفس الضمير إلى «العلم» مرة وإلى «التأويل» مرة أخرى. وسواء كان الموضوعُ «الكتابَ» أم «اليوم الآخر» فإن الدلالة واحدة للتأويل، وهي محاولة الوصول إلى «العلم» بظاهرة من الظواهر عن طريق حركة «النظر» أو الفكر الإنساني. وهذا الفهم لدلالة «التأويل» يجعل من «التأويل» عملية أوسع من «التفسير» . ولكن قبل أن ننتقل لمناقشة مغزى هذا الاتساع من الضروري أن نتوقف عند الدلالات الاصطلاحية للكلمتين.

(2) الدلالة الاصطلاحية

لاحظنا في التفرقة اللغوية بين «التفسير» و«التأويل» أن ثمة فارقًا هامًّا بينهما يتمثل في أن عملية «التفسير» تحتاج دائمًا إلى «التفسرة» وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد، في حين أن «التأويل» عملية لا تحتاج دائمًا هذا الوسيط، بل تعتمد أحيانًا على حركة الذهن في اكتشاف «أصل» الظاهرة، أو في تتبع «عاقبتها» . وبكلمات أخرى يمكن أن يقوم «التأويل» على نوع من العلاقة المباشرة بين «الذات» و«الموضوع»، في حين أن هذه العلاقة في عملية «التفسير» لا تكون علاقة مباشرة، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصًّا لغويًّا، وقد يكون «شيئًا» دالًّا، وفي كلتا الحالتين لا بد من وسيط يمثل «علامة» من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات.

وفي تفرقة العلماء بين التفسير والتأويل اصطلاحيًّا يمكن أن نتلمس بعض جوانب هذه التفرقة اللغوية. من هـذه الجوانب أنهم يقصـرون التفسـير أحيانًـا على الجوانب المختلفـة الخارجيـة للنص دون النص ذاتـه، فيكون التفسير:

«هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيّها ومدنيّها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها. وزاد فيها قوم: علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعِبَرِها وأمثالها، وهذا الذي منع فيه القول بالرأي.

وأما التأويل فأصله في اللغة من الأَوْل، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تئول العاقبة في المراد به ... ويقال: آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه ... وأصله من المآل، وهو العاقبة والمصير، وقد أوَّلته فآل، أي صرفته فانصرف، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني ... وقيل: أصله من الإيالة، وهي السياسة، فكأن المُؤوّل للكلام يسوس الكلام ويضع المعنى فيه موضعه.»

إن التفسير هنا يبدو خاصًّا بالجوانب العامة الخارجية للنص، مثل العلم بأسباب النزول والقصص والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، وهي كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء، ولا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينها كما رأينا في الفصول السابقة. وليست الإشارة إلى العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفسر هنا إشارة إلى جوانب دلالية اجتهادية للمفسر دور تحديدها، بل إشارة إلى «العلم» بما قاله القدماء حول هذه القضايا. ونفس الأمر ينطبق على علم الحلال والحرام والوعد والوعيد والأمر والنهي والعِبَر والأمثال. إن علم التفسير يبدو من خلال هذا الحصر علمًا يجمع كل العلوم المُمَهدة للتأويل الذي يمثل في التعريف السابق جهد المؤوَل في «صرف» الآية إلى ما تحتمله من المعاني. وعلى ذلك يكون «التفسير» جزءًا من عملية «التأويل»، وتكون العلاقة بينهما علاقة

الخاص بالعام من جهة، أو علاقة «النقل» بالاجتهاد من جهة أخرى، وهي العلاقة التي يعبر عنها القدماء بأسماء «الرواية» و«الدراية»:

«والتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ، كالبحيرة والسائبة والوصيلة، أو في وجيز مُبَيَّن بشرح كقوله: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ، وإما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها، كقوله: إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ، وقوله: وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا، وأما التأويل فإنه يستعمل مرة عامًّا، ومرة خاصًّا، نحو «الكفر» يستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود البارئ خاصة، و«الإيمان» المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفي تصديق الحق تارة. وإما في لفظ مشترك بين معانٍ مختلفة. وقيل: التأويل كشف ما انغلق من المعنى، ولهذا قال البجلي: التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية، ... قال أبو نصر القشيري: ويعتبر في التفسير الاتباع والسماع، وإنما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل ...

وقال أبو القاسم بن حبيب النيسابوري والبغوي والكواشي وغيرهم: التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط.»

إن «التأويل» يرتبط بالاستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية. وفي هذا الفرق يكمن بُعدٌ أصيل من أبعاد عملية التأويل، وهو دور القارئ في مواجهة النص والكشف عن دلالته. وليس دور القارئ أو المؤوَل هنا دورًا مطلقًا يتحول بالتأويل إلى أن يكون إخضاعًا للنص لأهواء الذات، بل لا بد أن يعتمد «التأويل» على معرفة ببعض العلوم الضروريّة المتعلقة بالنص والتي تندرج تحت مفهوم «التفسير». إن المؤوَل لا بد أن يكون على علم بالتفسير يُمَكِّنه من «التأويل» المقبول للنص، وهو التأويل الذي لا يُخْضِع النص لأهواء الذات وميول المؤوَل الشخصية والأيديولوجية وهو ما يعتبره القدماء تأويلًا محظورًا مخالفًا لمنطوق النص ومفهومه.

مثل تأويل الروافض لقوله تعالى: مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ أنهما علي وفاطمة، يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ يعني الحسن والحسين رضي الله عنهما . وكذلك قالوا في قوله تعالى: وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ إنه معاوية، وغير ذلك.

في مثل هذا التأويل يتحول النص إلى أن يكون في خدمة أيديولوجية المؤوِّل بصرف النظر عن معطياته اللغوية والمفهومية. وهذا التأويل إلى جانب ذلك يرد النص إلى أن يكون مجرد «رسالة» خاصة لا يتمكن من فك شفرتها إلا «الإمام المعصوم» وحده. وإذا كان المتصوفة قد قاربوا في «تأويلهم» مثل هذه الحدود، فالفارق بينهم وبين الشيعة أن المتصوفة يُدخلون «تأويلهم» في باب «الإشارات» التي يحتملها النص من حيث «المغزى» لا من حيث الدلالة، فليست هذه الإشارات سوى:

«معانٍ ومواجيد يجدونها عند التلاوة، كقول بعضهم في يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ: إن المراد النفس، فأُمِرْنا بقتال من يلينا، لأنها أقرب شيء إلينا وأقرب شيء إلى الإنسان نفسه.
قال ابن الصلاح في فتاويه: وقد وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي أنه صَنَّف أبو عبد الرحمن السلمي «حقائق التفسير» فإن اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر. قال: وأنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئًا من أمثال ذلك أنه لم يذكره تفسيرًا، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة في القرآن العظيم، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك منهم ذِكْرٌ لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير، فمن ذلك مثال النفس في الآية المذكورة فكأنه قال: أمرنا بقتال النفس ومن يلينا من الكفار، ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا في مثل ذلك، لِمَا فيه من الإبهام والالتباس.»

إن «التأويل» الذي لا يعتمد على «التفسير» هو التأويل المرفوض والمكروه، فالاستنباط لا يعتمد على مجرد «التخمين» ولا على إخضاع النص لأهواء المفسر وأيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة، وإنما لا

بد أن يستند الاستنباط إلى «حقائق» النص من جهة، وإلى معطياته اللغوية من جهة أخرى، ثم لا بأس بعد ذلك من الانتقال من «الدلالة» إلى «المغزى» دون الوثب مباشرة إلى «مغزى» يتعارض مع دلالة النص. إن هذه التفرقة بين التفسير والتأويل تجد شواهد لها في أقوال الجيل الأول من المسلمين. وقد مر بنا تقسيم ابن عباس التفسير إلى أربعة أقسام جعل منها قسمًا — هو القسم الثالث — لا يعلمه إلا الله وقد سبق أن ناقشنا هذا القسم في «الوضوح والغموض». ويهمنا هنا أن نتوقف عند الأقسام الأخرى لدلالتها على التفرقة بين التأويل والتفسير. والقسم الأول هو الذي تعرفه العرب في كلامها، «فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك شأن اللغة والإعراب». أما القسم الثاني فهو ما لا يعذر أحد بجهالته؛ أي سواء كان على علم باللغة أم لا:

«وهو ما تتبادر الأفهام إلى معرفة معناه من النصوص المتضمنة شرائع الأحكام ودلائل التوحيد، وكل لفظ أفاد معنى واحدًا جليًا لا سواه يُعلم أنه مراد الله تعالى. فهذا القسم لا يختلف حكمه، ولا يلتبس تأويله، إذ كل أحد يدرك معنى التوحيد من قوله تعالى: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وأنّه لا شريك له في الهيئة، وإن لم يعلم أن «لا» موضوعة في اللغة للنفي، و«إلا» للإثبات، وأن مقتضى هذه الكلمة الحصر، ويعلم كل أحد بالضرورة أن مقتضى قوله تعالى: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ، ونحوها من الأوامر طلب إدخال ماهية المأمور به في الوجود، وإن لم يعلم أن صيغة «افعل» مقتضاها الترجيح وجوبًا أو ندبًا، فما كان من هذا القسم لا يقدر أحد أن يدعي الجهل بمعاني ألفاظه، لأنها معلومة لكل أحد بالضرورة.»

إن هذه التفرقة بين «ما تعرفه العرب في كلامها» وبين «ما لا يُعْذَر أحد بجهالته» هي في حقيقتها تفرقة بين مستويات النص من حيث طريقته في إنتاج الدلالة، فهناك قسم تتكشف دلالته للقارئ العادي ولا

يحتاج من القارئ سوى أن يكون من أبناء اللغة، وهذا القسم الدال بالنسبة للقارئ العادي «لا يعذر أحد بجهالته». وهناك قسم آخر يحتاج من القارئ أن يكون على معرفة بعلوم اللغة حتى يتمكن من اكتشاف دلالته، وهذا هو القسم الذي «تعرفه العرب في كلامها». ومعنى ذلك أن ثمة مستويات لدلالة النص تتكافأ مع مستويات القراء، وذلك يجعل النص نصًّا عامًّا. ومن الممكن لنا أن نعيد صياغة هذا المفهوم بلغة معاصرة فنقول إن النص «دال» بالنسبة للقارئ العادي، ولكن مستوى دلالته هنا تقف عند حدود «السطح»، ويتجاوز القارئ الممتاز هذا المستوى السطحي إلى مستوى دلالي أعمق إذا كان على علم بقوانين اللغة تمكنه من تحليل معطيات النص تحليلًا لغويًّا. ولكن ثمة مستوى ثالث يتجاوز التحليل اللغوي إلى اكتشاف الأبعاد الدلالية الأعمق للنص. وهذا المستوى هو ما يمثله القسم الرابع الذي «يعلمه العلماء خاصة». والفارق بين هذا القسم وبين القسم «الذي تعرفه العرب من كلامها» هو الفارق بين التأويل والتفسير:

«والرابع. ما يرجع إلى اجتهاد العلماء، وهو الذي يغلب عليه إطلاق التأويل، وهو صرف اللفظ إلى ما يُؤَوَّل إليه، فالمفسر ناقل، والمؤوِّل مستنبط، وذلك استنباط الأحكام، وبيان المُجْمَل، وتخصيص العموم.»

ولا شك أن هذه التفرقة بين مستويات الدلالة التي ينكشف بها النص لأفق القارئ تفرقة تؤكد دور القارئ في كشف دلالة النص. وإذا كانت هذه التفرقة تجعل دور القارئ سلبيًّا «فإن التفرقة بين «التفسير» و«التأويل» وقصر التفسير في «الرواية» وإطلاق التأويل على «الدراية» يعطي للقارئ — أو المؤوِّل — دورًا نشطًا في اكتشاف دلالة النص، وهو دور لا يقتصر على حدود العلم بعلوم القرآن وعلوم اللغة فقط، بل يتجاوزهما إلى الاجتهاد للترجيح الدلالي حين يصل تكثيف الدلالة — فيما يطلق عليه القدماء اسم الاحتمال — إلى مستوى يتجاوز أفق القارئ العادي والمفسر معًا.

(3) آليات التأويل

إن المفسر يقف عند حدود علوم القرآن وعلوم اللغة، يعتمد في معرفة الأولى على «الرواية» ويعتمد في معرفة الثانية على جهد علماء اللغة المتخصصين. ولذلك يتحتم على المفسر أن يبدأ بهذه العلوم. وإذا كانت علوم القرآن علومًا لصيغة الصلة بالنص من حيث إنها تتناول جوانبه المختلفة، فإن علم اللغة بفروعه المختلفة هام لدراسة النصوص اللغوية كلها، فهو علم يشارك المفسر فيه كثير من العلماء:

«وليس ذلك في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع وغيره، وهو كما قالوا: إن المُركَّب لا يُعْلَم إلا بعد العلم بمفرادته، لأن الجزء سابق على الكل.»

وعلم اللغة الذي يتحتم على المفسر البدء بمعرفته يبدأ من العلم بالصيغ الصرفية ودلالتها، ثم العلم بدلالة الألفاظ المفردة على مدلولاتها، ثم العلم بكيفية الاشتقاق والتصريف اللغوي. وهذه كلها علوم تتناول الألفاظ المفردة. وبعد ذلك عليه أن يدرس قوانين «النحو» و«الإعراب». ويدخل في علوم اللغة التي يتحتم على المفسر أن يَعلَمها علوم البلاغة في تقسيمها الثلاثي القديم إلى «المعاني» و«البيان» و«البديع». ومع العلم بهذه العلوم وإجادتها يصبح القارئ قادرًا على اكتشاف دلالة النص، وبها ينتقل من مرتبة القارئ ويصبح «مفسرًا».

لكن تظل في النص أبعاد دلالية أعمق تحتاج إلى حركة «الذهن» أو «العقل»، إزاء النص، إنها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة «التأويل» بعد أن يستنفد المفسر بأدواته العلمية كل إمكانيات الدلالة التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم. وهذا يذكرنا بالتفرقة اللغوية بين «التفسير» و«التأويل» من حيث حاجة الأول إلى وسيط أو «تفسرة» ليس من الضروري أن توجد في الثاني. إن «التفسرة» هنا هي العلوم الدينية واللغوية التي يحتاج إليها المفسر للكشف عن دلالة النص، وهي الدلالة التي ينطلق منها «المؤوَل»

للغوص في أعماق النص من خلال حركة «الذهن» أو الاجتهاد. ويظل هناك فارق في مفاهيم التراث بين «الاجتهاد» و«التأويل» حيث يَنْصَبُّ مفهوم «الاجتهاد» على «التأويل» في مجال الفقه واستخراج الأحكام من النص. ومن هذه الزاوية يتأكد أنَّ مجال التأويل يتسع لكل أقسام النص، ولا يقف عند حدود ما هو غامض أو على درجة عالية من الكثافة الدلالية. لقد كان «الاجتهاد» ضرورة عملية اقتضاها تطور الواقع وتعدد المجتمعات الإسلامية واختلافها، وقد كان هذا «الاجتهاد» عاملًا هامًّا من أهم عوامل اختلاف الفقهاء، وهو الاختلاف الذي اعتُبِر رحمة من الله بالعباد، وذلك استنادًا إلى ما يُروى من قول النبي: «اختلاف أمتي رحمة». لقد وصل أمر التسليم بحرية الاختلاف في مجال الفقه أن اعتُبِرَت «التأويلات» المختلفة دلالة على احتمال النص لهذه التأويلات كلها واعتُبِر ذلك من علامات الإعجاز، وهذه نتيجة وصل إليها العلماء بالترتيب التالي:

«وكل لفظ احتمل معنيين فصاعدًا فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل، وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه ... وكل لفظ احتمل معنيين فهو قسمان:

- أحدهما: أن يكون أحدهما أظهر من الآخر، فيجب الحمل على الظاهر إلا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفي دون الجلي فيُحْمَل عليه.
- الثاني: أن يكونا جليين والاستعمال فيهما حقيقة. وهذا على ضربين: أحدهما أن تختلف أصل الحقيقة فيهما، فيدور اللفظ بين معنيين، هو في أحدهما حقيقة لغوية، وفي الآخر حقيقة شرعية، فالشرعية أولى إلا أن تدل قرينته على إرادة الحقيقة اللغوية، نحو قوله تعالى: وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ، وكذلك إذا دار بين اللغوية والعرفية، فالعرفية أولى لطريانها على اللغة، ولو دار بين الشرعية والعرفية، فالشرعية أولى لأن الشرع ألزم. الضرب الثاني: لا تختلف أصل الحقيقة، بل كلا المعنيين استُعمِل فيهما (اللفظ)، في اللغة أو في الشرع أو العرف على حد سواء. وهذا أيضًا على ضربين: أحدهما أن يتنافيا اجتماعًا، ولا يمكن إرادتهما باللفظ الواحد، كالقرء، حقيقة في الحيض والطهر، فعلى المجتهد أن يجتهد في المراد منهما

بالأمارات الدالة عليه، فإذا وصل إليه كان هو مراد الله في حقه، وإن اجتهدَ مجتهد آخر فأدى اجتهاده إلى المعنى الآخر كان ذلك مراد الله تعالى في حقه، لأنه نتيجة اجتهاده وما كُلف به، فإن لم يترجح أحد الأمرين لتكافؤ الأمارات فقد اختلف أهل العلم، فمنهم من قال: يُخَيَّر في الحمل على أيهما شاء، ومنهم من قال: يأخذ بأعظمهما حكمًا . ولا يبعد اطراد وجه ثالث، وهو أن يأخذ بالأخف كاختلاف جواب المفتين. والضرب الثاني: ألا يتنافيا اجتماعًا، فيجب الحمل عليهما عند المحققين، ويكون ذلك أبلغ في الإعجاز والفصاحة، وأحفظ في حق المكلف.»

إن الاجتهاد في تأويل النص لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام عنه في أقسام النص الأخرى من حيث إنه يعتمد على حركة «العقل» للنفاذ إلى أعماق النص. وإذا كان الاختلاف في مجال التأويل الفقهي اختلافًا من قبيل «الرحمة» والتخفيف عن هذه الأمة، فإن اختلاف «التأويل» في أقسام النص الأخرى يجب النظر إليه من نفس المنظور خاصةً إذا اعتمد المؤوَل على كل أدوات تحليل النص ولم يكن استناده إلى مجرد الهوى أو الرأي الشخصي. إن مقاربة النص واكتشاف أسراره تبدأ بالقراءة الأولى، ثم تُثَني بالقراءة التحليلية فتُكتشَف من خلالها «مفاتيح» النص ومرتكزاته الدلالية، ومن خلال هذه المرتكزات يكتشف المؤوَل بعض أسرار النص ويظل النص قابلًا للقراءة الجديدة. لكن القراءة «التأويلية» لا بد أن تعتمد على «استغراق» القارئ في عالم النص استغراقًا شبه تام، وبدون هذا الاستغراق تظل القراءة سطحية، وتدور في إطار «التأويل» المكروه. لقد عبر القدماء عن مثل هذا المنظور بلغتهم الخاصة ومن خلال تصوراتهم لضرورة وجود حالة من «التوحد» بين القارئ والنص عبَّروا عنه على النحو التالي:

«أصل الوقوف على معاني القرآن التدبر والتفكر. واعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقية، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفي قلبه بدعة أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كِبر أو هوى،

أو حب دنيا، أو يكون غير متحقق الإيمان، أو ضعيف التحقيق، أو معتمدًا على قول مفسر ليس عنده إلا علم الظاهر، أو يكون راجعًا إلى معقوله، وهذه كلها حُجُب وموانع، وبعضها آكد من بعض.»

لا شك بعد هذا كله أن تفرقة الخطاب الديني المعاصر بين «التفسير» و«التأويل» تفرقة صحيحة، ولكن توظيفها للإعلاء من شأن «التفسير» على حساب «التأويل» ليس في حقيقته إلا توجيه أيديولوجي يستند إلى بعض اتجاهات التراث من جهة، ويهدف إلى تثبيت الواقع بتثبيت معنى النص ودلالته عند اجتهاد القدماء من جهة أخرى. إن هذا التوجيه الأيديولوجي لم يتوقف عند مفاهيم «التفسير» و«التأويل»، بل إن سلوك علماء الدين الرسميين في شرح النص يتجاوز إطار «التفسير» إلى مجال «التأويل»، ولكنه التأويل المكروه الذي ينطلق من أهواء ومصالح الأقلية التي يعملون في خدمتها. والإعلام الديني أكبر دليل على ذلك. وإن كانت تلك قضية لا يتسع لها المجال هنا.

ولكن إذا كان «التأويل» يعتمد على حركة ذهن المؤوَل في مواجهة النص، ألا يفتح ذلك الباب واسعًا على مصراعيه للخلافات التي تؤدي إلى الشقاق بين صفوف الأمة من جهة، ويفتح الباب للتأويلات الأيديولوجية من جهة أخرى؟ والجواب عن الشق الأول من السؤال هو: أن الشقاق بين صفوف الأمة شقاق له جذوره في تعارض المصالح بين المستغِلين، بين الطبقات التي تجد مالًا تنفقه وبين المستَغَلَين من الطبقات التي لا تجد ما تنفقه على حد تعبير طه حسين. ومن شأن هذا الشقاق الاقتصادي الاجتماعي أن يصوغ نفسه على مستوى الفكر السياسي صياغة أيديولوجية. ومعنى ذلك أن خلافات «التأويل» ليست هي التي تبذر بذور الشقاق و«الفتنة» كما يحلو للخطاب الديني الرسمي أن يقول متجاوبًا مع الخطاب السياسي للطبقات المسيطرة تجاوبًا يصل إلى حد التطابق. إن اختلاف «التأويل» نتيجة للشقاق والتعدد الأيديولوجي وليس سببًا. من هذا المنطلق يكتسب هذا الخلاف مشروعيته، ويكون خلافًا «اجتهاديًا» لا يقل في مشروعيته عن اختلاف الفقهاء في مجال الأحكام الشرعية، وذلك

إذا كـان «التأويـل» مسـتكملًا للشـروط الموضـوعية العلميـة، وليس مجرد إخضـاع النص للأهـواء الأيديولوجية.

وليس معنى ذلك أن «التأويل» الموضوعي للنص الديني — أو للنص الأدبي — مطلبٌ عسير التحقيـق كما تبالغ بعض اتجاهات فلسفة «التأويل» المعاصر، فنفيُ الموضوعية في حقيقته تكريس للذاتية. إن الموضوعية التي يمكن تحقيقها في «تأويل» النصوص الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان لا الموضوعية المطلقة التي ثبت أنها مجرد «وهم» من إبداع «أيديولوجية» الغرب الاستعماري. إن هذه الموضوعية الثقافية تتحقق بتحري القارئ استخدام كل طرائق التحليل وأدواته لاكتشاف دلالة النص كما تتحقق من خلال «استغراق» المؤوَل في أعماق النص سعيًا لسبر أغواره. ولا على المؤول تثريب بعد ذلك أن تتطور أدوات التحليل وطرائقه في عصر تالٍ وتكتشف في النص جوانب لم تكتشف قبل ذلك. إن حركة النص في الزمان والمكان ليست إلا حركة في واقع حي متطور، واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص.

وفي مجال النصوص الدينية بشكل خاص حيث يتحول اختلاف التأويل إلى صراع يخفي أسباب الصراع الحقيقية في الواقع والمجتمع ينبغي أن يتسلح المؤول بكل أسلحة الفقيه الحقيقي. لقد كان الفقهاء على وعي دائم بحركة الواقع وتغيُّره في الزمان والمكان، كما كانوا على وعي بضرورة توسيع دلالات النصوص لتلائم حركة الواقع. وكان هذا التوسيع يتم عبر قناتي «الاجتهاد» و«القياس». وإذا كان الفقهاء القدماء قد وضعوا أمام أعينهم مبدأ «رعاية مصالح الأمة»، فإن المؤول الحديث عليه أن يفهم هذا المبدأ فهمًا علميًّا. وإذا كانت مصالح الأمة الآن يتحتم أن تعني مصالح الأغلبية لا مصالح الأقلية، فإن موقف المؤول الذي يرعى مصالح الأقلية هو الموقف الجدير بالرفض، ويكون تأويله هو التأويل المتعارض مع مقاصد الوحي وأهداف الشريعة.

وفي عصرنا هذا الذي خضع فيه الفكر الديني لأهواء الحكام، وتحول فيه دور الفقيه من رعاية مصالح الأمة إلى تبرير سلوك الحكام ورعاية مصالح الطبقات المستغِلّة المسيطرة يتعين إعادة النظر في مفهوم «الإجماع» فلا يكون إجماع «أهل الحل والعقد» هو الإجماع الذي يُعمَل به، ذلك أن «أهل الحل والعقد» في عصر سيطرة وسائل الإعلام هم من يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع، وعلى ذلك يكون الفقهاء الممثّلين لهم معبرين عن مصالحهم. إن الإجماع الذي يجب أن يُعتدّ به في «تأويل» النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي بحيث يكون معيار «الإجماع» هو الأغلبية المعبَرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار «مصالح الأمة» هو معيار مصلحة الأغلبية.

وهذا كله من شأنه أن يكون المؤول منتميًا لمصالح الأغلبية معبرًا عنها، وأن يكون على دراية لا بالعلوم النقلية التقليدية فحسب، بل بكل العلوم التي تساعده على فهم الواقع وإدراك حركته، وتحديد ما ينبغي أن يكون عليه موقفه الحقيقي — بوصفه فقيهًا — من هذا الواقع ومن القوى المتصارعة فيه. هذا موقف أوَّلي لا غناء للمؤول عنه إذا أراد أن يتجاوز موقف الخطاب الديني الرسمي المعبر عن مصالح الأقلية من جهة، وإذا أراد أن يتجاوز «التأويل» الأيديولوجي السطحي من جهة أخرى. إن العلوم نقلية كانت أم عقلية، قديمة كانت أم حديثة، مجرد أدوات للتأويل، وهي أدوات لا بد من استيعابها، وأهمُّها أدوات التحليل اللغوي. ويظل «عقل» القارئ أو المؤول ذا دَوْرٍ أساسي في حركة التأويل، لذلك لا بد أن يكون الوعي وعيًا أصيلًا بحركة التاريخ واتجاه المستقبل حتى لا يتحول دور المفكر والمؤول إلى أن يكون مجرد حافظ «غير فقيه». لقد كان عدم الوعي بمصالح الأمة الحقيقية في الماضي هو الذي أدى بكثير من العلماء أن يكونوا في خدمة سلاطين زمانهم. ولا شك أن الخطاب الديني الرسمي في محاولته أن يضفي على ذاته صفة القداسة والإطلاق يجد في اجتهادات أمثال هؤلاء العلماء مرتكزًا لتأويلاته الأيديولوجية المعاصرة. وذلك ما نود أن نكشف عنه في الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة.

انتهى الأقتباس

معضلة تأويل النص.. عند نصر حامد ابو زيد

ان معضلة النص ترى فهما آخر مع قراءات نصر حامد أبوزيد، والشيء الذي أدهشنا في قراءاته، جرأته أولا، وكثافة معارفه لما تحمله من منابع متعددة ومختلفة، فحمولته المعرفية الكثيفة جعلت من تأويله تأويلا حيويا وغنيا، يفتح المجال أمام حوار مفتوح على الدوام ويرى أبوزيد أن قدرنا اليوم هو الإنفتاح على جميع مصادر المعرفة حتى مع تلك الوافدة من الغرب والتي باستمرار تضعنا أمام موقف الصدمة، ومن الضروري استثمار هذه الصدمة، خلافا لما حدث مع مفكري عصر النهضة، الذين غفلوا عن كيفية التعامل مع الراهن، فراحوا يضعون ثنائيات تصادمية، جعلت من الفكر أكثر رجعية على الرغم من شعارات التقدم والطليعة... بحيث أنتج هذا الفكر صراعا كنا في غنى عنه، صراع ما هو قديم مع الحديث، والأصيل مع المعاصر، والسلف مع الخلف... لم نتعامل جيدا ولم نفهم واقعنا الذي كان نتاج الصدمة، لم نحاول فهمها فهما موضوعيا علميا "أو حتى فنيا" : مثل هذا الصراع ثبط عزائم العقل الإسلامي ومبادراته من أن يباشر في وضع مساهماته ومشاركته في بناء العالمية، وأجد تشخيص أبوزيد لمحاولات قراءته للتراث جد هامة فموقعنا في العالم، بالنسبة إليه هو موقع في حالة حوار جدلي مع الغرب، فسواء اخترنا من التراث أم اخترنا من الغرب فإن اختيارنا قائم أصلا على الحوار الذي يدعم موقعنا وإدراكنا مثل هذه الجدلية تخلصنا من حالة الفوضى التي يعاني منها النص التنويري في قراءاته الفكرية المعرفية، فالمتمحص في حالتنا الثقافية لا ينكر مثل هذه الفوضى .

إن معضلة قراءة النص القرآني أصبحت تثير حساسية مفرطة أكثر من أي وقت مضى لدى قراء الإيديولوجيات المنفعية التي أعتقد أن ما يهمها من وراء ذلك فهم جوانبه السطحية فقط أما القراءات المعاصرة للنص فصنعت الحدث التنويري حسب إعتقادنا، فجرأة ممارستها لآليات القراءة تعدت حدود النص لتغوص في أغواره وحاولت كشف طبقاته المتوارية لمدة طويلة من الزمن.

يقف نصر حامد أبوزيد وهو ليس بعيدا عن محاولات أركون في ممارساته التأويلية، يقف موقفا أكثر إجرائية، يبادر بمساعدته التراث ليس في شروحاته وتفاسيره، إنه لا يقف عند مرحلة التدوين بما حملته من بداية للإبداع والخلق، ولا يحاول تَخّيَ مرحلة الإتباع والتقليد لواقع العقل الإسلامي، بل يسعى إلى تشخيص كليهما إنطلاقا من التجربة المعاشة، إنه يقرأ النص القرآني مباشرة يطرح معضلة النص بالشكل التالي : كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه؟ إن مثل هذه الأطروحات لا يمكن لأي معرفة معالجتها سوى القراءة النقدية وبآليات تأويلية وحدها بإمكاننا معالجة المعضلة، باعتبارها تقف بصورة جدية عند عناصر البنية المشكل منها فعل القراءة التي تطرح صعوبات حول (المؤلف / النص / الناقد) أو (القصد/ النقد/ التفسير)، ونلمح عبر هذه المعضلة الهاجس المؤرق لمفكرنا، كيفية الإسهام في بلورة وتأسيس معرفة عقلية بالنص القرآني (المقدس) إذ الملاحظ كما يقول أبوزيد : "أن ما يجمعنا نحن المسلمون موجود في النص، وينبغي التسليم بذلك، لكن الوصول إليه وبلوغه لن يكون إلا من خلال القراءة التأويلية، باعتبار التأويل العملية الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر.

رابعا

الدكتور محمد عابد الجابري

محمد عابد الجابري 27 ديسمبر 1935 بفكيك، الجهة الشرقية – 3 مايو 2010في الدار البيضاء ، مفكر وفيلسوف مغربي، له أكثر من 30 مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها «نقد العقل العربي» الذي تمت ترجمته إلى عدة لغات أوروبية وشرقية. كرّمته اليونسكو لكونه " أحد أكبر المتخصصين في ابن رشد، إضافة إلى تميّزه بطريقة خاصة في الحوار ".

نشأته

ولد محمد الجابري بمدينة سيدي لحسن في 1935 بمدينة فجيج الواقعة في شرق المغرب على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر، وتتألف فجيج من سبعة قصور – أي تجمعات سكنية – من بينها قلعة زناكة التي ولد فيها الجابري بعد أن انفصلت والدته عن والده، فنشأ نشأته الأولى عند أخواله وكان يلقى عناية فائقة من أهله سواء من جهة أبيه أو أمه. وكان جده لأمه يحرص على تلقينه بعض السور القصيرة من القرآن وبعض الأدعية، وما لبث أن ألحقه بالكتّاب فتعلم القراءة والكتابة وحفظ ما يقرب من ثلث القرآن، وما إن أتم السابعة حتى انتقل لكتاب آخر، وتزوجت أمه من شيخ الكتاب فتلقى الجابري تعليمه على يد زوج والدته لفترة قصيرة، ثم ألحقه عمه بالمدرسة الفرنسية فقضى عامين بالمستوى الأول يدرس بالفرنسية.

بدت أمارات التفوق على الجابري حين برع في الحساب كما كان يجيد القراءة في كتاب التلاوة الفرنسية، وكان الانتساب للمدرسة الفرنسية ينطوي على نوع من العقوق للوطن والدين فكان الآباء يخفون أبناءهم ولا يسمحون بتسجيلهم في هذه المدرسة إلا تحت ضغط السلطات الفرنسية.

أتيحت للجابري فرصة الالتقاء بالحاج محمد فرج وهو من رجال السلفية النهضوية بالمغرب الذين جمعوا بين الإصلاح الديني والكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي، وكان محمد فرج إماما بمسجد زناكة الجامع، فكان الجابري وهو لا يتجاوز العاشرة يواظب على حضور دروسه بعد صلاة العصر، وفي هذه

الأثناء راودت شيخه فكرة إنشاء مدرسة وطنية حرة بفجيج، وبالفعل حصل على رخصة من وزارة المعارف لإنشاء مدرسة «النهضة المحمدية» كمدرسة وطنية لا تخضع للسلطات الفرنسية ولا تطبق برامجها، بل يشرف عليها رجال الحركة الوطنية حيث جعلوا منها مدارس عصرية معربة لتصبح بديلا للتعليم الفرنسي بالمغرب، فالتحق الجابري بالمدرسة وتخرج فيها سنة 1368 هـ / 1949 بعد أن حصل على الابتدائية.

مسيرته الدراسية

بعد حصوله على الشهادة الابتدائية ،التحق بالقسم الإعدادي في مدينة وجدة في إحدى المدارس الحرة الوطنية المعربة تسمى مدرسة التهذيب العربية لمدة سنة واحدة، ثم التحق بمدرسة عبد الكريم الحلو بالدار البيضاء لاستكمال تعليمه الاعدادي موسم 1951- 1952 ، بعد ذلك اجتاز امتحان الشهادة الثانوية الإعدادية حرا و امتحان الدبلوم الأول في الترجمة في أن واحد بنجاح سنة 1955 ، و بعدها حصل على الباكالوريا المغربية المعربة سنة 1957 حيث اجتازها طالبا حرا بتفوق.

التحق محمد عابد الجابري بإحدى الجامعات السورية في دمشق لاستكمال دراسته الجامعية ، و لم يستمر سوى سنة واحدة يدرس تخصص الرياضيات و العلوم ليعود الى المغرب ،و بالضبط الى الرباط لمتابعة دراسته بكلية الآداب التي فتحت أبوابها خلال موسم 1958-1959 في تخصص الفلسفة و الفكر الإسلامي حيث حصل فيها على شهادة الإجازة سنة 1961

مسيرته المهنية

حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في عام 1967 ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب بالرباط التابعة لجامعة محمد الخامس بإشراف العميد عزيز الحبابي، عمل كمعلم بالابتدائي

(صف أول) ثم شغل كأستاذ للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط. كما تولى خلال سنة 1968، وهو أستاذ بالجامعة، مهمة مفتش الفلسفة في التعليم الثانوي المعرب بالمغرب كله كان عضواً بمجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية.

مسيرته الصحفية

بدأت علاقة محمد عابد الجابري بالصحافة عندما بدأ يشتغل مترجما في جريدة العلم سنة 1957 ، عندما اختاره المهدي بن بركة لتفوقه ، ثم غادرها الى جريدة "التحرير"حيث كان يكتب عمودا نقديا بعد توقيف جريدة "التحرير" ، عمل في جريدة "الرأي العام " ابتداء من 16 ديسمبر 1959.في مارس 1964 ساهم في إصدار مجلة «أقلام»، كما كان متطوعا جريدة "المحرر" التي صدرت في يونيو 1964،و عمل مساعدا في جريدة أسبوعية مغربية سميت ب "فلسطين" وصدرت في 11 أكتوبر سنة 1968، و استمر في المساهمة في كتابة العديد من المقالات في جريدة حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية حتى بعد تقديم استقالته منه سنة 1981

مسيرته السياسية

بدأ محمد عابد الجابري مسيرته السياسية عضوا في الشبيبة الاستقلالية ، ثم التحق بحزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية منذ تأسيسه سنة 1959 ، بعد استقلال المغرب اعتقل أزيد من شهرين عام 1963 مع عدد من قيادات حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، كما اعتقل مرة ثانية مارس 1965 مع مجموعة من رجال التعليم إثر اضطرابات عرفها المغرب في تلك السنة استمر نضال الجابري في صفوف الاتحاد الوطني للقوات الشعبية سواء داخل هياكل التنظيم حيث انتخب الجابري عضوا في المجلس الوطني لهذا الحزب في المؤتمر الثاني مايو 1962، و انتخب عضوا في المكتب السياسي لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية سنة 1975 إلى حين تقديم استقالته وإصراره عليها سنة 1981

مسيرته العلمية

نقد العقل العربي

استطاع محمد عابد الجابري عبر سلسلة نقد العقل العربي القيام بتحليل العقل العربي عبر دراسة المكونات والبنى الثقافية واللغوية التي بدأت من عصر التدوين ثم انتقل إلى دراسة العقل السياسي ثم الأخلاقي وهو مبتكر مصطلح «العقل المستقيل» وهو ذلك العقل الذي يبتعد عن النقاش في القضايا الحضارية الكبرى.

وفي باب نقد العقل العربي، لا يغفل المفكر محمد عابد الجابري مسألة العود إلى البحث في الحفريات الابستيمية التي تنقب في مسألة التراث، فلا أحد يعترض بالقول أن النظر في التراث الفلسفي العربي القديم هو الملهم الأساس والدافع الرئيس لنقد العقل العربي وآلياته للانخراط في مسار الحداثة والتنوير. يقول الجابري في هذا الصدد:

الحداثة في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ» المعاصرة«؛ أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي

مآخذ منتقديه

حمل الجابري عددا من المشاريع الفكرية، صاحب صدورَها جدل ونقاش لم يتوقف حولها، فكانت «رباعية نقد العقل العربي» والتي تكونت من أربعة إصدارات رئيسية كانت باكورة أعمال الجابري، أعطى فيها للعقل دورا محوريا في إعادة قراءة العقل العربي.

تلك الإصدارات الأربعة هي: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي والعقل الأخلاقي العربي، وقد أحدثت هزة في الأوساط الفكرية العربية. وقد دفعت هذه الرباعية كاتبا سورياً مثل جورج طرابيشي إلى إصدار كتاب ناقد لها سماه «نقد نقد العقل العربي» يرد فيه على الجابري.

ينتقد الأستاذ فتحي التريكي بعض أفكار الدكتور محمد عابد الجابري أن فكرة وجود عقل عربي وآخر غربي، التي قال بها الجابري،

كما خالف علي حرب الجابري في بعض القضايا الاصطلاحية أهمها «تفضيل حرب استخدام مصطلح الفكر على مصطلح العقل، لأن العقل واحد وإن اختلفت آلياته ومناهجه وتجلياته، كما يؤثره على مصطلح التراث».

ينتقد طه عبد الرحمن كتابات محمد عابد الجابري في مواضع شتى رغم اعترافه بقوة العمل خصوصا من حيث إعماله لآليات التقويم الحديث ، لكنه يعتبر نظرته تجزيئية في تعامله مع التراث حيث يأخذ عليه استعماله لآليات عقلانية تجريدية لا تخلو من تسيس و إيديولوجيا

تأثيره عالميا

فقد تم تبني أفكار الجابري من قبل كل من الحداثيين الإسلاميين والتقليديين منذ أن أصبحت أعماله معروفة في إندونيسيا خلال منتصف التسعينيات. وقد تم استخدامها في تشكيل الفلسفة الإسلامية للتعليم وتحويل مفهوم أهل السنة والجماعة من مدرسة فقهية (مذهب) إلى منهج (منهج) لتحليل الخطاب النقدي كما أثر نقد الجابري للتراث الإسلامي على المثقفين المسلمين في إندونيسيا .

أهم أعماله

له العديد من الكتب المنشورة:

1. العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي 1971 .
2. أضواء على مشكل التعليم بالمغرب 1973.
3. مدخل إلى فلسفة العلوم 1976.
4. من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية 1977.
5. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي 1980.
6. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية 1982.
7. تكوين العقل العربي 1984 .
8. بنية العقل العربي 1986 .
9. السياسات التعليمية في المغرب العربي، 1988 .
10. إشكاليات الفكر العربي المعاصر 1988.
11. المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية. . الحداثة والتنمية 1988.
12. العقل السياسي العربي، 1990.
13. حوار المغرب والمشرق : حوار مع د . حسن حنفي 1990.
14. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات 1991.
15. المسألة الثقافية 1994.

16. المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد 1995.

17. مسألة الهوية : العروبة والإسلام . . . والغرب 1995.

18. الدين والدولة وتطبيق الشريعة 1996.

19. المشروع النهضوي العربي 1996.

20. الديمقراطية وحقوق الإنسان 1997.

21. قضايا في الفكر المعاصر 1997.

22. التنمية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية : العالم العربي نموذجا، 1997.

23. وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر 1997.

24. حفريات في الذاكرة، من بعيد 1997.

25. الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصيلة مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح 1997 – 1998

- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.
- تهافت التهافت.
- كتاب الكليات في الطب.

- الضروري في السياسة: مختصر سياسة أفلاطون

26. ابن رشد: سيرة وفكر 1998.

27. العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية 2001.

28. سلسلة مواقف

29. في نقد الحاجة إلى الإصلاح، 2005.

30. مدخل إلى القرآن 2006.

31. فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول 2008 .

له مجموعة من الكتب التعليمية التي اعتمدتها وزارة التعليم في المغرب كمقرارات دراسية :

1. "دروس الفلسفة" لطلاب البكالوريا بجانب الأستاذين :"أحمد السطاتي " و "مصطفى العمري " 1966

2. " الفكر الإسلامي و دراسة المؤلفات "1967

الجوائز والترشيحات

- *جائزة بغداد للثقافة العربية اليونسكو*. يونيو 1988
- *الجائزة المغاربية للثقافة* . تونس مايو 1999
- *جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي*، مؤسسة MBI تحت رعاية اليونسكو في 14-11-2005

- *جائزة الرواد* . مؤسسة الفكر العربي بيروت في 07-12-2005
- ميدالية ابن سينا من اليونسكو في حفل تكريم شاركت فيه الحكومة المغربية بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة 16 نوفمبر 2006.
- جائزة ابن رشد للفكر الحر، أكتوبر/تشرين الأول 2008

وفاته

توفى المفكر الجابري يوم الاثنين 03 مايو 2010 م في الدار البيضاء بعد معاناة طويلة مع المرض

مدخل إلى القرآن

فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول

مايهمنا في كتابنا هذا هو رؤية المفكر الجابري للقرأن الكريم ومحاولة قراءته وتفسيره وسوف نطلع بسرعة كتابين له يبحثان في هذه المسألة وهما كتاب مدخل الى القرآن وكتاب فهم القرآن الحكيم الواضح حسب ترتيب النزول

مدخل إلى القرآن

عد فراغه من أجزاء نقد العقل العربي، شغل بال الدكتور محمد عابد الجابري موضوعاً يتعلق بكتابة شيء ما في "العقل الأوروبي" ذاك ما كان يميل إليه حتى صيف 2001؛ غير أن ما حدث في أيلول/سبتمبر من نفس السنة، وما تلا ذلك من أحداث جسام وردود فعل غاب فيها العقل، غيابه في الفعل الذي استثارها والذي هو نفسه نوعاً من رد الفعل، وما رافق ذلك من هزات خطيرة في الفكر

العربي والإسلامي والأوروبي، كل ذلك جعله ينصرف إلى التفكير في "مدخل إلى القرآن"، مدفوعاً في ذلك برغبة عميقة في التعريف به، للقراء العرب والمسلمين وأيضاً للقراء الأجانب، تعريفاً ينأى به عن التوظيف الأيديولوجي والاستغلال الدعوي الظرفي من جهة، ويفتح أعين الكثيرين، ممن قد يصدق فيهم القول المأثور "الإنسان عدو ما يجهل"، على الفضاء القرآني كنص محوري مؤسس لعالم جديد كان ملتقى لحضارات وثقافات شديدة التنوع، بصورة لم يعرفها التاريخ من قبل، عالم ما زال قائماً إلى اليوم، هو "العالم العربي الإسلامي": هذا العالم الذي يجر معه ليس الماضي وحسب؛ بل "المستقبل الماضي" كذلك، في وقت أضحى فيه سوقاً لترويج كثير من الشعارات غير البريئة، تصاعد من هنا وهناك، شعارات من قبيل "صراع الحضارات" و"حوار الحضارات"، و"حوار الثقافات"، و"حوار الديانات"، وأخيراً وليس آخراً "الإصلاح"، ليس الإصلاح السياسي وحسب، بل "الإصلاح الديني" والثقافي وهلم جراً من هنا يقول الكاتب بأن تفكيره في تأليف هذا الكتاب قد جاء، بصورة ما، نوعاً من الاستجابة لظروف ما بعد أيلول/سبتمبر 2001، تماماً مثلما يمكن النظر إلى الكتابه "نحن والتراث"، وبالتالي: "نقد العقل العربي" بأجزائه الأربعة، كنوع من الاستجابة لظروف "النكسة" التي عاشها العالم العربي بعد 1967 بما في ذلك حرب تشرين الأول/أكتوبر 1973 وما شاع في ذلك الوقت من استبشار بـ"الصحوة الإسلامية" التي رافقتها، أو تجاوزتها أو حلت محلها الثورة الخمينية في إيران. وبعد فهذا مدخل إلى القرآن يتألف من جزأين: الأول "في التعريف بالقرآن" وهو الذي بين يدي القارئ وأما الثاني والذي يصدر آنفاً فهو في "موضوعات القرآن الكريم".

وبالعودة، فإن هذا الجزء الأول الذي نقلب صفحاته، هو يتالف من ثلاثة أقسام: قسم تمّ تخصيصه لاستكناه وحدة الأصل في الديانات السماوية الثلاث، وقسم تتبع الكاتب من خلاله "مسار الكون والتكوين" للقرآن الكريم. أما القسم الثالث فقد حلل فيه القصص القرآني. ومع أن هذا القسم الأخير قد يبدو وكأنه مجرد ملحق، إلا أنه في الحقيقة بمثابة المرآة التي تعكس بجلاء موضوعات القسمين السابقين، أن اعتماد الدكتور الجابري ترتيب النزول، وليس ترتيب المصحف، في تتبع قصص القرآن، قد مكنه من إبراز وظيفة هذا القصص كوسيلة وسلاح للدعوة المحمدية في مواجهة خصومها، الأمر الذي ساعده على إبراز التساوق بين السيرة النبوية وتطور مسار الكون والتكوين الخاص بالقرآن، وهذا ما كان ليتأتّى له لو أنه سلك مسلك من كتبوا في هذا الموضوع من الكتاب والمؤلفين، القدامى منهم والمحدثين، الذين تعاملوا مع القص القرآني كأحداث "تاريخية" اتخذوا مرجعية لها ما عرف بـ"الإسرائيليات" بدل التعامل معه كـ"أحداث قرآنية" لها سبب نزول خاصة بها، وبالتالي أهداف ومقاصد خاصة.

وأخيراً يبين الكاتب بأنه وفي الجزء الأول من كتابه هذا سياسة وتاريخ ومتسائلاً يقول: وهل يمكن فصل الدعوة المحمدية عن السياسة والتاريخ؟ وهل يمكن الفصل في القرآن بين الدين والدنيا؟ ثم هل يمكن إصلاح حاضرنا من دون إصلاح فهمنا لماضينا؟ أسئلة تستعيد لديه المنهج، الرؤية الذي تبناه منذ "نحن والتراث" والذي يتلخص في جملة واحدة: جعل المقروء معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في الوقت ذاته".

ميز الكتاب بين الزمن الطبيعي والزمن الثقافي (ص 72)، ويفترض أن القضايا التي يعرض لها الكتاب وإن كانت قديمة من منظور الزمن الطبيعي، فإنها تبدو معاصرة وحية من حيث الزمن الثقافي، خاصة وأن الكتاب (كما أقر مؤلفه) قد جاء كنوع من الاستجابة لتداعيات ما بعد 11 سبتمبر 2001، وما تلا ذلك

من أحداث جسام وردود فعل غاب فيها العقل. ومن ثم كانت الرغبة في تأليف "مدخل إلى القرآن الكريم" مدفوعة بالتعريف به للقراء، تعريفاً ينأى به عن التوظيف الإيديولوجي والاستغلال الدعوي الظرفي له، في وقت أضحي فيه العالم سوقاً لترويج كثير من الشعارات غير البريئة، من قبيل "صراع الحضارات" و "حوار الحضارات" و "حوار الثقافات" و "حوار الأديان"، إضافة لمفاهيم أخري كالإصلاح السياسي والديني والثقافي.... إلخ.

يتألف الكتاب من ثلاثة أقسام: قسم للحديث عن وحدة الأصل في الديانات السماوية الثلاث، وقسم للحديث عن مسار الكون والتكوين للقرآن الكريم، أما القسم الثالث فتم فيه تحليل القصص القرآني.
ويهدف الكتاب إلى جعل المقروء معاصرا لنفسه، ومعاصرا لنا في الوقت ذاته، وذلك للإجابة عن سؤال: هل يمكن فصل الدعوة المحمدية عن السياسة والتاريخ، وهل يمكن الفصل في القرآن بين الدين والدنيا، ثم هل يمكن إصلاح حاضرنا من دون إصلاح فهمنا لماضينا ؟

في مقدمة الكتاب تناول الكاتب محاولات التعريف بالقرآن، التي قدمها المسلمون وغير المسلمين، وعرض لعدد من هذه التعريفات، ومنها أن القرآن، "هو ذلك النص الذي يقرأه المسلمون ويكتبونه في مصاحفهم"، هذا النوع من التعريف يشير إلى ما هو حاضر وملموس في المجال البصري أو الذهني للمخاطب، (كما هو يتضمن تحييد للغيب، وإقصاء له). وهناك تعريف آخر يقول إن "القرآن الكريم هو كلام الله سبحانه وتعالي، نزل به جبريل عليه السلام على نبينا محمد صلي الله عليه وسلم، وهو المكتوب في المصحف، المبدوء بسورة الفاتحة، المُختتم بسورة الناس". وهذا التعريف يختلف عن الذي سبقه بأنه وصف القرآن بأنه كلام الله، الذي نزل به جبريل وهذا لا يُسلم به ابتداء إلا المسلم المؤمن الموحد بالله. وهناك

تعريف آخر يقول " أن القرآن هو كلام الله تعالي ووحيه المُنزل على خاتم أنبيائه محمد صلي الله عليه وسلم المكتوب في المُصحف، المنقول إلينا بالتواتر، المُتعمد بتلاوته، المُتحدي بإعجازه". والغرض من تبيان تعدد التعريفات هو بيان أثر التحيزات العقدية والمذهبية في مسألة أولية كمسألة التعريف.

وخروجا من دائرة جدل التعريفات يقدم الكاتب تعريف القرآن كما جاء في القرآن نفسه ﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ(195) ﴾ (الشعراء، 192–195) ﴿ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ على مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا ﴾ (الإسراء، 106)، وقوله ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (3) مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (4) ﴾ (آل عمران، 3–4 .

ثم ينتقل الكاتب من هذه التعريفات لما أسماه "مسار الكون والتكوين" ويقصد بهذا محاولة فهم المراحل التي قطعها القرآن منذ نزوله حتى أصبح كما هو الآن في المصحف. هذا النوع من التعامل يهتم بالتعرف على "كيان النص،" وذلك من خلال رصد عملية نموه الداخلي من جهة، وتتبع الكيفية أو الكيفيات التي تم التعامل بها معه خلال مسيرته، نحو اكتمال وجوده بين الناس كنص نهائي مصون عن الزيادة والنقصان من جهة أخري.

وعرض لإشكال الاستشراق، الذي يعطي نفسه سلطة السائل على المسئول، ويطرح أسئلة تجد مرجعيتها الصريحة في ثقافة الغرب على ثقافة أخرى نزل القرآن في إطارها، ومن ثم يجد ان من حقه أن يتساءل نفس أسئلة الصحة والمصداقية التي سبق أن طرحت في أوربا على نصوص التوراة والإنجيل.

وقد أوضح الكاتب أن هناك فرقا شاسعا بين وضع التوراة والإنجيل وتاريخ تكوينهم، وبين وضع القرآن ومساره التكويني. فالقرآن من جهة لم يكتبه الشخص الذي أوحي إليه به — محمد صلي الله عليه وسلم، بل كان يتلقاه "قراءة" ويبلغه قراءة. ومع أنه قد اتخذ كُتاباً يكتبون ما يقرأ عليهم منه، فإن المرجع في مسألة حفظه من الضياع كان في الدرجة الأولي هم قراؤه، أي الذين يحفظونه عن ظهر قلب. هذا من جهة، ومن جهة أخري فمع أنه نزل منجمًا، أي مقسَماً على مدي يتراوح بين عشرين وثلاث وعشرين سنة، فإن هذه المدة هي جزء فقط من عمر جيل واحد، وبالتالي فقد بقي على قيد الحياة معظم الذين باشروا كتابته مُنذ البداية، وكثير من الذين حفظوه في صدورهم مُنذ ابتداء نزوله إلى نهايته قبيل وفاة الرسول. وعندما جمع القرآن في المصحف الذي بين أيدينا اليوم، زمن الخليفة عثمان بن عفان، تم ذلك بحضور كثير من الصحابة، كان في مقدمتهم عدد من كتاب الوحي وقرائه.

ورغم ذلك يقول المؤلف، فإنه لا مفر من طرح الأسئلة، وهذا على أية حال ما فعله المفسرون على مر العصور، وخصوصا أولئك الذين ألفوا في باب علوم القرآن، ممن حاولوا استقصاء كل ما يمكن طرحه في مجال أسئلة الكون والتكوين، فاتصالا بهذا الاهتمام يجب أن يتجدد الاهتمام بطرح المزيد من الأسئلة التي تعكس اهتمامات العصر، الفكرية والمنهاجية، وذلك ان تجديد الفكر في الأسئلة القديمة، وطرح أخرى جديدة هو السبيل للارتفاع بمستوى فهمنا للظاهرة القرآنية للدرجة التي تجعلنا معاصرين لها، وتجعلها معاصرة لنا.

ثم تناول الكاتب ما أطلق عليه الظاهرة القرآنية، موضحاً أن لها ثلاثة أبعاد:

- بُعد لا زمني يتمثل في كون القرآن امتداد للرسالات السماوية السابقة، كما في الآية الكريمة "وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ". والزبر هي (الكتب)، والمقصود الكتب السماوية.

- وبُعد روحي يتمثل في معاناة النبي لتجربة تلقي الوحي.

- ثم بُعد اجتماعي دعوي يتمثل في قيام النبي بتبليغ الرسالة وما ترتب على ذلك من ردود الفعل.

وقد ناقش المؤلف مسألة المصادر وتعدد الروايات فيما يتعلق بالقرآن الكريم، وآثر الاستفادة من جميع المصادر؛ عربية كانت أو غير عربية، إسلامية أو غير إسلامية، ورأى أن الأهم هو ما تُقدمه هذه المصادر من معلومات، وإن استند بشكل كبير إلى المصادر الإسلامية القديمة بشكل خاص. ثم تناول الكاتب التجربة الروحية كمعاناة مع المطلق، تقع وراء الحس والمحسوس والعقل والمعقول، وتجربة النبوة كأعلى قمم التجارب الروحية، مُتحدثاً عن النبوة وما يتحمله النبي من أجل حمل الرسالة ونشرها .

وذهب المؤلف إلى أن القرآن معاصر لنفسه ومعاصر لنا ، فالظاهرة القرآنية، وإن كانت في جوهرها تجربة روحية، نبوة ورسالة، فهي في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي ظاهرة عربية، وبالتالي يجب ألا ننتظر منها أن تخرج تماماً عن فضاء اللغة العربية، لا على مستوي الإرسال ولا على مستوي التلقي، ويجب أن ينظر إليها في ضوء المبدأ الذي نادي به الأقدمون والقائل بأن القرآن يشرح بعضه بعضاً ، والأخذ بالروايات التي يمكن أن نجد في القرآن دليل على صحتها .

القسم الأول

قراءات في محيط القرآن الكريم

حول وحدة الأصل في الديانات السماوية الثلاث

تحدث المؤلف في هذا القسم عن وحدة الأصل في الديانات السماوية الثلاث، وعن الجدل القائم حول مسألة التبشير بالنبي محمد –صلي الله عليه وسلم – في الديانات التي سبقت الإسلام والتي أكد عليها القرآن الكريم في الآية الكريمة ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ﴾ (الأعراف، 157) . وقوله تعالي ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (الصف،6) . وقد خلص المؤلف بعد استعراض المقولات الأساسية في إطار هذا الجدل إلى القول بأن التبشير بالنبي محمد في السياق السابق على الإسلام، أمر مستقر، لا يحتمل التكذيب، ذلك أنه لم يقتصر على الكتب المقدسة، وإنما امتد إلى حقيقة وجود تيار توحيدي، قام في وجه نظريات التثليث، التي بنيت عليها العقيدة المسيحية.

ويتطرق المؤلف لمناقشة جذور المسيحية، والفِرق التي ظهرت وتفرعت عنها، والمعتقدات التي آمنت بها، وتفاعلها صراعا ثم اتفاقا واقتباسا مع/من الفكر اليوناني القديم، فشاول الطرسوسي (بولس)، قام بالتوفيق بين العقيدة التي بشر بها السيد المسيح، والتي تقول بإله واحد، وبين الأفلاطونية المحدثة التي تقول بضرورة الوساطة بين الله والعالم، معتمدا في ذلك على فكرة التثليث، وقد حدث ذلك حوالي عام أربعين من الميلاد. وقد نشر بولس فكرة التثليث، في رحلاته "التبشيرية"، من سوريا إلى آسيا الصغرى، إلى اليونان إلى أسبانيا، لتنتهي به الرحلة إلى روما عام 60 م.

وفي مقابل نزعة التثليث، التي ما لبثت أن أصبحت العقيدة الرسمية، كان المسيحيون الأول المعروفون بالنصارى، يستندون في تصورهم للدين الجديد على ما جاء في التوراة، بأن المسيح هو المخلص الذي

بشرت به التوراة، وأنه رسول وإنسان كسائر البشر، وقد حاربهم خصومهم أصحاب التثليث وأطلقوا عليهم لقب "الأبيونيين،" وهو لفظ عبري يعني الفقراء فكرياً ونظرياً تشهيراً بهم وتحقيراً لأنهم لم يتأثروا بالفلسفة اليونانية، ولم يدركوا سر اتحاد اللاهوت مع الناسوت في شخص المسيح ! هذه الفرقة تبنت تعاليم اليهودية، فآمنوا بفرضية الناموس، وحتمية الختان، وحفظ السبت، كما عرفوا فكرة "النبي المنتظر "الذي بشرت به بعض الأناجيل. ومن رحم هذه الفرقة ظهرت الأريوسية، التي رفضت القول بألوهية المسيح، ومن هنا دعوا قديما بالموحدين، واستطاعوا نشر مذهبهم في جهات مختلفة من حوض البحر الأبيض المتوسط، وخصوصا إسبانيا، التي يرى بعض الباحثين أن انتشار عقيدة الآريوسيين بها كان مما ساعد على تحولها للإسلام بسهولة عندما فتحها طارق بن زياد، عام 92 هجرية الموافق، 711 من الميلاد. وقد كان نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم، على علم بهذه الفرقة، وبحقيقة مذهب أتباعها وهو ما يظهر في رسالته التي أرسل بها إلى هرقل الروم.

ولم تكن الدعوة الإسلامية على اطلاع فقط بما كان يجرى في أرض الروم، وإنما كان للدعوة المحمدية علاقاتها الخارجية، المتعددة من ذلك علاقتها بملك الحبشة، فبعد أن تعرض أصحاب النبي صلي الله عليه وسلم إلى الإساءة من قبل قريش، كان لابد لهم من ملاذ آمن يستطيعون فيه أن يمارسوا طقوسهم الدينية بعيداً عن الاضطهاد والمحاصرة، ففتح النبي باب الهجرة لأصحابه إلى الحبشة. وجرت مراسلات بين النبي صلي الله عليه وسلم وبين النجاشي تشي بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان على علم بحقيقة الوضع في الحبشة وبميول ملكها الدينية. كما تفصح المصادر أن ملك الحبشة قد تعرف على الدعوة المحمدية بواسطة رجاله باليمن. وكذلك الرسالة التي بعث بها النبي إلي هرقل ورسالة النبي الي المقوقس

يدعوهم فيها للدخول تحت لواء الدعوة المحمدية. هذه الرسائل تفصح عن أن الفكرة التوحيدية كانت متغلغلة في هذه المناطق، ليس في الأوساط الشعبية بل أيضا في الأوساط الرسمية.

ويرى الكاتب أن العرض البانورامي للوضع الديني الذي سبق الدعوة المحمدية مهم في بيان ما اصطلح مؤرخو السيرة النبوية على تسميته بدلائل النبوة، أي البشارات والتطلعات التي بشرت ومهدت للدعوة المحمدية، ويؤكد أن هذا الأمر مهم أيضا في إطار ما سكت عنه هذا التبشير، وهو معارضة الإمبراطوريات السياسية القائمة في تلك الفترة، والتبشير بقرب سقوطهما، فالقول بقرب مجيئ نبي جديد معناه التبشير بقرب سقوط الأنظمة التي قامت على أساس من دعوة نبي سابق، أو التي بنت كيانها على أساس من تفسيرها لدعوة نبي سابق، فالنبي الجديد سيصحح الدين، ولكنه أيضا سيبشر بسقوط الأنظمة التي انحرفت بالدين عن أغراضه الطبيعية (ص 50) . وفي هذا ما يرسم علاقة الأديان الكبرى ببعضها البعض منذ لحظة التكوين، فهي علاقة تحكمها شجرة نسب واحدة، فقد انتسب بعضها إلى بعضها، وبشر بعضها ببعض، الأمر الذي يمكن أن نفهم على أساسه ان التشاحن والبغضاء القائم اليوم بين أتباع الديانات محركه الأساسي، اعتبارات سياسية، وليس اعتبارات محض دينية، كما تفنن في بسط ذلك المؤرخون والباحثون بل وكثير من المفسرين والدعاة الواقعين تحت تأثير فكرة الصراع التاريخي.

في الفصل الثالث من هذا القسم إشارة وتساؤل من المؤلف حول أمية النبي صلى الله عليه وسلم: وحول ما إذا كان يقرأ ويكتب؟ والمقصود بكلمة أمي؟

في هذا المجال يتناول المؤلف الروايات التي تتحدث عن الوحي عندما نزل علي النبي صلي الله عليه وسلم وقال له "اقرأ" قال النبي: ما اقرأ؟ فقال: اقرأ قال النبي قلت: ما أقرأ؟ فقال: اقرأ قال: قلت ما أقرأ؟

فقال اقرأ؟ قال النبي فقلت: ماذا أقرأ؟ (ويضيف النبي ما اقول ذلك الا افتداء منه ان يعود لي بمثل ما صنع بي، فقال: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5) ﴾ (العلق، 1–5) . قال النبي فقرأتها ثم انتهي فانصرف عني وهببت من نومي فكأنما كتبت في قلبي كتاباً" رواية ابن اسحاق. الحديث هنا عن الاختلاف بين صيغة جواب النبي لجبريل في رواية ابن اسحاق وروايات الطبري من جهة "ما أقرأ"؟ "وماذا أقرأ" والصيغة الواردة في رواية البخاري "ما أنا بقارئ! هل هي استفهام أم نفي؟". الصيغة الأولي استفهام يفيد ضمناً أن النبي يعرف القراءة فهو يطلب ماذا يقرأ؟ أما الصيغة الثانية فهي تنفي عنه معرفة القراءة: ما أنا بقارئ! ويذهب المؤلف إلى أن عبارة "ماذا أقرأ؟ "التي تكررت في رواية ابن اسحاق والطبري لا يمكن حملها إلا على الاستفهام ومن ثم يكون رد النبي علي جبريل استفساراً عما يريد أن يقرأ وليس نفياً لمعرفة القراءة.

وقد وردت آيات في القرآن الكريم تصف النبي صلي الله عليه وسلم بأنه "أمي" وأخري تصف العرب وبعض الذين يدعون انهم من أهل الكتاب ب"الأميين" وذلك في قوله تعالي ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (الأعراف، 157) . المقصود النبي صلي الله عليه وسلم، وقوله تعالي ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (البقرة، 78) . المقصود أُناس من العرب اعتنقا اليهودية ولا علم لهم بالتوراة وإنما يختلقون كلاماً ويقولون إنه من التوراة،

وقوله تعالي ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الجمعة، 2) . والمقصود هنا العرب.

لكن المؤلف يدافع عن وجهة نظره في مسألة أمية الرسول – صلي الله عليه وسلم – من خلال استناده إلى ما يلي:

- انتشار القراءة والكتابة في قريش قبل البعثة النبوية، ودليل ذلك كثرة الصحابة الذين كتبوا الوحي حين نزوله علي النبي، وكذا ما تذكره الروايات من معرفة "قصي بن كلاب"، الجد الأعلى للنبي عليه الصلاة والسلام، للقراءة والكتابة، واشتغال النبي – عليه الصلاة والسلام – قبل بعثته، بالتجارة والذهاب بها إلى الشام".

- منها أيضاً، ما وقع أثناء صلح الحديبية مع قريش، وكيف تدخل النبي – صلي الله عليه وسلم– لمحو عبارة (رسول الله) من كتاب الصلح "وكتب مكانها محمد بن عبد الله". (يصر المؤلف على رفض روايات صحيحة تنص على أن النبي سأل عليا القيام بذلك، وعندما رفض علي الأمر تعظيما لمقام النبوة، سأله النبي أن "يريه" موضع الكلمة، فمحاها بنفسه صلى الله عليه وسلم.

ويستمر الحديث في القسم الأول عن حدث الوحي: وهي الروايات التي تروي مشاعر النبي صلي الله عليه وسلم إزاء بدء الوحي. يقول المؤلف: "هناك عدد كبير من الروايات التي تنقل إلينا وقائع بداية الوحي المحمدي ومشاعر النبي إزاءه، هناك عدد من الروايات التي صادفت النبي صلي الله عليه وسلم قبل نزول الوحي والتي كانت تؤكد "أنه كان يكره الأصنام، ولا يقبل القسم بها ولا الاقتراب منها"، وقد

طلب منه عمه أبو طالب أن يحضر احتفالاً كانت تقيمه قريش كل سنة لألهتها فامتنع عن الذهاب، وآثر العزلة.

ويوضح المؤلف أن النبي واجه خلال تلك الفترة اتهامات من قريش له وقد كان عمه أبو لهب من ألد خصومه. ويتساءل المؤلف عن أسباب عدم استجابة قريش للدعوة المحمدية ويستنتج إن أحد الأسباب هو حيرة قريش أمام الخطاب القرآني مما أدي إلى اتهام النبي صلي الله عليه وسلم بأنه ساحر ومجنون، وقد رد عليهم القرآن في عدة آيات منها قوله تعالي ﴿وَعَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هذا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ (ص، 4) . كما تحدث في هذا القسم عن حقيقة النبوة والرأي في الإمامة والولاية، وتطرق إلى النبوة والولاية الشيعية التي هي ولاية سياسية ودينية وما ذهب إليه المذهب الشيعي في تفسير العصمة للأنبياء والأولياء "فالولاية في تصورهم سلطة إلهية خص الله بها الأنبياء والأولياء سواء بسواء".

القسم الثاني

القرآن: مسار الكون والتكوين

تناول المؤلف في هذا القسم الحديث بشكل مباشر عن القرآن، تسميته وأسمائه المختلفة "الذكر، الحديث، الفرقان، الكتاب. ." وعن الأحرف والقراءات المتعددة، ويؤكد في هذا السياق عدم إمكانية ترجمته للغات أخرى، بل كل ما نستطيعه هو نقل بعض معانيه، ومن ثم تحدث عن إعجاز القرآن وفصَل الحديث حول ترتيب المصحف، حيث ناقش المسألة من خلال أقوال المفسرين والمؤرخين، ويكاد ألا يضيف شيئًا ذا أهمية كبيرة أو جديدة في هذا الإطار على ما جاء في كتب علوم القرآن.

لاحظ المؤلف أن القرآن أولَ ما نزل، عبّر عن نفسه بلفظ "الذكر" ولفظ "الحديث"، حينها لم يكن قد نزل من القرآن إلا سور معدودة قصيرة، ومع انتقال الدعوة إلى المرحلة العلنية، وبدء المواجهة مع المشركين، وتكاثر السور حتى بلغت نحو ثلاثين سورة، ظهر لفظ "القرآن"، ليشير إلى أنه كلام تقوم طريقة تلاوته وترتيله بتأثير ينقل موضوع الذكر والحديث إلى مشاهد صوتية منغمة، تقرر وجودا يحمل معه برهانه، فيستغني عن برهان العقل: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر،21)، وقد استقر هذا الاسم علما على الوحي المحمدي، وأصبح "الذكر" و"الحديث" أوصافا للقرآن، وعلى نحو أدق أصبح المراد بالذكر جزءا مخصوصا من القرآن، وهو آيات القصص، والوعد والوعيد.

أما لفظ الكتاب فقد بدأ مع سورة الأعراف ﴿كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلاَ يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف،2)، التي تستحق أن توصف بأنها كتاب بحد ذاتها، فهي أطول سورة نزلت بمكة، وإطلاق اسم "الكتاب" على القرآن عملية ذات مغزى، فهي أول إشارة إلى انتقال العرب من وضع أمة أمّيّة لا كتاب لها إلى وضع أمة لها كتاب، وفي الوقت نفسه تضع حدا لاحتكار اليهود والنصارى للقب "أهل الكتاب"، وسورة الأعراف على وجه الخصوص، تضع بين ناظري العرب تاريخهم الخاص على مسرح النبوة والرسالات السماوية، أي أنبياء العرب "البائدة" عاد وثمود ومدين وغيرهم.

هذه هي اللحظات الثلاث في سيرة القرآن، لحظة القرآن/الترتيل والإعجاز، ولحظة القرآن/الذكر: القص، ثم لحظة القرآن/الكتاب: عقيدة وشريعة وأخلاق. وقد عرض المؤلف اللحظتين الأوليين وترك اللحظة الثالثة للجزء الثاني من كتابه.

أما لحظة القرآن/الترتيل والإعجاز، فقد عرض فيها لمسألة الأحرف السبعة والقراءات، وجمع القرآن، وما أثير حوله من القول بالزيادة والنقصان، وترتيب المصحف، وترتيب النزول. وقد مسَّ المؤلف هذه المسائل المشكلة مسًا خفيفا، فلم يحلَّ إشكالاتها، ولم يأت بما يشفي الغليل، بل اكتفى بسرد بعض الآراء التي ذكرت في كتب علوم القرآن حول هذه المسائل، مع الميل إلى المشهور. وما عليه الجمهور. من هذه الآراء.

وتطرق في مسألة القراءات السبعة والأحرف السبعة لقول الطبري، إذ بيَن أن مسألة "اختلاف القراء إنما هو كله حرف واحد من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن وهو الحرف الذي كتب عليه المصحف" ذلك رداً على من قال إن "الأحرف السبعة" هي نفسها " القراءات السبعة".

إذن الأحرف السبعة ترجع إلى زمن النبي صلي الله عليه وسلم أما القراءات فترجع إلى زمن توزيع نسخ من المصحف العثماني على الأمصار. لقد تعددت القراءات إذن بتعدد أوجه قراءة القراء الذين أرسلوا للقراءة من مصحف عثمان. وخوفاً من أن يتسع مدي هذا التعدد بانتشار الصحابة "في الآفاق" من خلال الفتوحات والهجرات المتعددة برزت الحاجة الي ضبط القراءات وحصرها، فنشأ من ذلك ما يُطلق عليه "علم القراءات".

وكان من الواضح أنه يريد بإيراده هذه المسائل تقرير بعض الأسس التي سيستند إليها في فهمه للقرآن، لاسيما التسليم بصحة المصحف العثماني وما ثبت من القراءات المتواترة، كما انتهى إلى أن ما ينسب إلى المصادر الشيعية من القول بنقصان شيء من القرآن ليس إلا انعكاسا لموقف سياسي احتجاجي.

أما فيما يتصل بترتيب النزول، فقد اهتم المؤلف بهذه المسألة اهتماما بالغا، إذ إن هذا الترتيب لا بد منه لرسم المسار التكويني للنص القرآني. وقد لاحظ الجابري التقارب والتشابه بين لوائح ترتيب السور التي نقلتها كتب علوم القرآن عن ابن عباس وجابر بن زيد وغيرهما. كما عرض لاجتهادات المستشرقين في ترتيب السور. وخلص إلى القول بأن "القرآن كتاب مفتوح، يتألف من سور مستقلة تكونت مع تدرج الوحي، والسور نفسها مكونة من آيات مرتبطة ـ في كثير من الحالات ـ بوقائع منفصلة هي أسباب النزول. من أجل ذلك كان من غير الممكن التعامل مع القرآن كنص معماري مهيكل حسب ترتيب ما".

ولكن من أجل بناء تصور منطقي عن المسار التكويني للنص القرآني، تصور يكون قريبا من الواقع التاريخي، فإن ترتيب النزول المعتمد حاليا (من قبل الأزهر وغيره من الهيئات الإسلامية) ضروري ولكنه لا يكفي. "ضروري لأنه لا يمكن بناء تاريخ من غير مواد تاريخية"، ولا يكفي لأن المرويات لا تفي بالغرض المرجو. فلا بد إذن من توظيف المنطق في عملية استثمار المواد التي يقدمها المأثور، "وفي هذه الحالة قد تدعو الحاجة إلى التصرف في ترتيب النزول المعتمد اليوم، بوصفه نتيجة اجتهاد مبني على الظن والترجيح، وذلك من خلال المطابقة بين المسارين: مسار السيرة النبوية والمسار التكويني للقرآن".

على هذا الأساس قدم المؤلف تحقيباً للمرحلة المكية من نزول القرآن في مخطط مساو لمسار السيرة النبوية فجعلها على خمسة مراحل: مرحلة الدعوة السرية، ثم الدعوة جهرا والتعرض للأصنام وبداية الصراع مع قريش، وهذه المرحلة تبدأ مع قراءة النبي صلى الله عليه وسلم لسورة النجم في الكعبة. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة اضطهاد قريش للمسلمين ومحاولتهم إغراء النبي للتخلي عن مهاجمة أصنامهم، وهجرة المسلمين إلى الحبشة جراء ذلك، تليها مرحلة حصار النبي وأهله في شعب أبي طالب. وقد

أوضح المؤلف صعوبة تعيين السور التي نزلت في هذه المرحلة، وتأتي أخيراً مرحلة فك الحصار وعرض النبي نفسه على القبائل، ومن السور التي توفرت على إشارات إلى هذه المرحلة: الطارق، الجن، القمر، ص، الأعراف، الإسراء... الخ.

أما فيما يخص إعجاز القرآن، فقد عرض المؤلف باقتضاب لبعض نظريات الإعجاز القرآني ولم يتوقف عندها طويلا، ولكنه انتقل للبرهنة على أن القرآن هو المعجزة الكبرى والوحيدة لمحمد صلى الله عليه وسلم، ونفى أن يكون انشقاق القمر، أو الإسراء والمعراج معجزات حقيقية أصلا. ومن هنا انتقل إلى الدفاع عن صحة الوحي المحمدي وأنه لم يأخذ عن أحد من أهل الكتاب. ثم استطرد في هذا إلى الحديث عن تطور العلاقة مع أهل الكتاب في القرآن المكي، وقد كانت علاقة هامشية، ثم في القرآن المدني، إذ ابتدأ الجدل مع اليهود في المدينة، قبل أن يتحول الجدل إلى صراع فجلاء لليهود عن المدينة، وحدث بعدها الجدال مع النصارى.

القسم الثالث

القصص في القرآن الكريم

يؤكد المؤلف على أنه ليس القصد من هذا القسم ما قد يتبادر من عنوانه، أي سرد قصص الأنبياء كما جاءت في القرآن، بل مراده وغايته التعرف على الدعوة المحمدية من خلال القصص القرآني، فهذا القصص "نافذة واسعة تمكننا من الإطلالة على جانب مهم من محيط الدعوة المحمدية.. بقصد علاقتها بتجارب الأنبياء السابقين مع أقوامهم، وهو من جهة أخرى خطاب جعل منه القرآن مسرحا لخطاب جدلي أبدي موجه إلى خصومه يطلب منهم استخلاص العبرة من تلك التجارب، وبالتالي فهو مكوِن أساسي من

مكونات مساره التكويني". واعتبر أنَ "القصص القرآني بمثابة مرآة تري فيها الدعوة المحمدية نفسها، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، عبر "التاريخ المقدس" للأنبياء والرسل.

وتميز عرض الجابري لموضوع القصص القرآني بعدة خصائص حدَدها في الآتي:

- اعتبار القرآن نوعاً من ضرب المثل: والمثل لا يضرب لذاته، ولا من أجل ذاته، بل من أجل البيان، ومن أجل العبرة، ومن أجل البرهنة على صحة القضية التي يستشهد فيها بالمثل. كما جاء في القرآن الكريم ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (176) سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسَهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ (177) ﴾ (الأعراف، 167–177 .

- الاقتصار على تفسير وإيضاح القصص القرآني من خلال القرآن وحده، دون اللجوء إلى الإسرائيليات، أو غيرها من نصوص الموروث القديم، مع إمكانية الاستئناس بذلك عند الضرورة لشرح كلمة، أو بيان مسألة مما ذكره المفسرون القدماء في شأنها، مأخوذاً من مخايلهم الاجتماعية والفكرية وموروثهم الثقافي، وهذا ليس لأن ما ذكروه صحيح في نفسه بل لكونه يعبَر عن فهم العرب لتلك الكلمة أو المسألة. والقرآن خاطب العرب حسب معهودهم، وبالتالي أراد منهم أن يفهموا في إطاره ما يخاطبهم به.

- عدم الانشغال بالحقيقة التاريخية للقصص القرآني أكثر من مضمونه وفحواه، ذلك إن القرآن، وكما إنه ليس كتاب قصص بالمعني الأدبي الفني المعاصر، فهو أيضاً ليس كتاب تاريخ، بالمعني

العلمي المعاصر للتاريخ. إنه مرة أخري كتاب دعوة دينية. وبما أن الهدف من القصص القرآني هو ضرب المثل واستخلاص العبرة فلا معني لطرح مسألة الحقيقة التاريخية! بل إن الحقيقة التي يطرحها القصص القرآني هي العبرة، وهي الدرس الذي يجب استخلاصه.

- تتبع القصص القرآني حسب ترتيب النزول، وليس حسب ترتيب المصحف، وذلك أن القرآن الكريم موزع بين السور المكية والسور المدنية، والقصة الواحدة تتكرر، كلياً أو جزئياً، في عدة سور. فإذا أخذ الباحث في حكاية قصة ما حسب تسلسل أحداثها، سواء بالتقاط هذه الأحداث من السور دون ترتيب أو حسب ترتيب المصحف فإنه سيكون عليه أن ينتقل من سورة لأخري، مُوجهاً في ذلك لا بمنطق القصص القرآني بل بمنطق تسلسل وقائع القصة، منطق الزمن. هذا بينما القرآن ليس بكتاب قصص، بل هو كتاب دعوة يستعمل القص لأهداف الدعوة.

- اعتماد تصنيف وتحقيب جديد للقص القرآني، يميز فيه بين مرحلتين للقصص المكي تمتد الأولي من سورة الفجر، ورقم ترتيبها في النزول (10)، إلى سورة القمر وترتيبها (37). أما الثانية، فتمتد من سورة (ص) ورتبتها (38)، إلى سورة العنكبوت وترتيبها في النزول (85). أما المرحلة المدنية، فتمتد من السنة الأولي للهجرة إلى غاية وفاة النبي صلي الله عليه وسلم، وانقطاع الوحي..

الثلاث مراحل: مرحلتان مكيتان والثالثة مدنية.

المرحلة الأولى: كما ذكرنا تمتد من سورة الفجر وترتيبها 10 إلى سورة القمر وترتيبها 37، حسب الترتيب المعتمد لدى الأزهر وغيره. ويمكن التمييز في هذه المرحلة بين قسمين: أحدهما يندرج تحت الصنف الأول وفيه ذكر قصص "أهل القرى" بإيجاز والتحذير من مصيرهم الذي آلوا إليه، والقسم الثاني يندرج تحت الصنف الثاني: أي التنويه بالأنبياء السابقين وما أوتوه من آيات ومعجزات.

المرحلة الثانية: وتمتد من سورة ص وترتيبها 38 إلى سورة العنكبوت وترتيبها 85 وهي آخر سورة مكية ورد فيها قصص. وعلى الرغم من أن هذه المرحلة تمتد من سورة ص فإن الجابري يتجاوزها إلى سورة الأعراف وترتيبها 39، حيث يرى أن سورة الأعراف قد شكلت نقلة نوعية على مستوى القص "ذلك أن القص المفصَّل، المستوفي لعناصره إنما يبدأ معها . فكثير من القصص التي سترد في السور اللاحقة هي إما تفصيل لبعض الجوانب المذكورة في هذه السورة، وإما صياغة لها جديدة حسب ما يقتضيه المقام. ففي هذه السورة نجد أنفسنا إزاء ما يشبه أن يكون مخططا لقسم كبير من القصص القرآني، يشمل قصص الأنبياء الذي لم يرد لهم ذكر في التوراة، كما يعرض لمعظم أنبياء التوراة" وقد عرضت سورة الأعراف لأنبياء العرب البائدة ضمن سلسلة الأنبياء المذكورين في التوراة، متقيدة بالترتيب الزمني، انطلاقا من قصة آدم وإبليس وقصة نوح والطوفان، فعاد وثمود، ثم لوط وإبراهيم وشعيب، ثم قصة موسى مع فرعون، ومنها تخلص السورة إلى عرض مباشر لصراع الرسول محمد صلى الله عليه وسلم مع مشركي قريش.

ويُلحق بهذه المرحلة مجموعة قصص مستقلة نزلت جميعها بعد سورة الأعراف، ومعظمها لم يذكر إلا مرة واحدة في سورة بعينها من القرآن المكي، وبعضها عرض مجددا في القرآن المدني ولكن في سياق مختلف. وسياق هذه القصص جميعها يرتبط بذكر ما خص الله به أنبياءه من أمور خارقة للعادة، وأنها دلالة على

قدرة الله على الإتيان بالآيات المعجزات، وأن الله خص محمدا صلي الله عليه وسلم بمعجزة تختلف عن معجزات الأنبياء السابقين هي القرآن، وذلك ردا على خصوم الدعوة المحمدية، الذين كانوا يطالبون النبي بمعجزات من جنس خرق العادة. فمن هذه القصص: قصة زكريا الطاعن في السن وامرأته العاقر إذ ينجبان، وقصة مريم إذ تحمل من دون أن يمسسها رجل (في سورة مريم)، ثم قصة يوسف، وقصة أصحاب الكهف، وقصة ذي القرنين في سورة الكهف.

أما المرحلة الثالثة: فهي المرحلة المدنية جملة. وفيها اتخذ القص القرآني شكلا جديدا ساد فيه الجدل مع أهل الكتاب. وقد ابتدأ الجدل مع أهل الكتاب في القرآن المدني مع اليهود، حتى إذا هجروا المدينة، انصرف القرآن إلى محاجة النصارى، خصوصا في مسألة التثليث. ولا بد من الإشارة إلى أن قصص القرآن المدني قد أصبحت أقل سردية من القصص المكي وساد فيها الخطاب الجدلي الذي يستعمل عناصر من القصص المكي، إضافة إلى قصص أخرى أو عناصر جديدة في قصص سابقة.

وقد لاحظ المؤلف أن لهجة هذا الخطاب قد اختلفت باختلاف الظروف والمناسبات، فقد بدأ الخطاب لينا مع قوله تعالى عندما كان النبي بمكة يتهيأ للهجرة: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (العنكبوت، 46) . ولكن عندما أخذ اليهود يستفزون المسلمين ويتحرشون بهم أخذت لهجة الخطاب تتدرج نحو الشدة والتعنيف، حتى انتهى الأمر بقيام صدام بين الطرفين انتهى بإجلاء اليهود عن المدينة نهائيا.

وبعد عرض هذه الضوابط التي وضعها المؤلف لدراسة القصص القرآني، حاول إعمالها في دراسة تطبيقية على مدار هذا القسم. ثم ختم هذا القسم بخاتمة عنون لها بـ "القصص القرآني: بيان وبرهان"، أكد فيها أهمية اعتماد "ترتيب النزول"، وليس ترتيب المصحف لتفسير القصص القرآني؛ لأنَ هذا المنهج في نظره يمكّن من:

- التقيد بعرض القصص القرآني كما هو فعلاً في القرآن.
- التعرف على المنطق الداخلي الذي يحكم عرض القصص القرآني.
- التمييز بين قصص الأنبياء العرب غير المذكورين في كتب أهل الكتاب (الإنجيل والتوراة)، وبين قصص بني إسرائيل.

وعلى الرغم من أنَ الجابري التزم بألا يلتفت إلى ما ورد في الإسرائيليات بخصوص القصص القرآني، إلا لضرورة شرح أو بيان، فإنه حاد عن هذا المنهج، حين ذكر بعض الروايات الإسرائيلية، دون نقدها أو في أضعف الحالات، التعقيب عليها؛ ومن ذلك، على سبيل المثال، ما أورده بخصوص قصة داود وسليمان عليهما السلام، ولكن المؤلف قد لجا لتفسيرات معينة تدعم وجهة نظره من أنه كما أن داود وسليمان رفضا الإغراءات، فكذلك كان على النبي – صلي الله عليه وسلم- أن يرفض مساومات قريش وإغراءاتها . ولذلك جمع بين القصتين.

ملحظ آخر على هذه الفقرات يتمثل في ترجيح المؤلف التعامل مع القصص القرآني بحسب ترتيب نزوله، علما بأن هذا المنحى لا يراعي الوحدة البنائية والموضوعية لسور القرآن الكريم، فالتناسق الذي يجمع بين

أجزاء السورة، والذي يعبر عنه مصطفي صادق الرافعي بـ(روح التركيب) يجعل من السورة وحدة متلائمة الأجزاء، على الرغم من تعدَد الوجوه التي تتصرف فيها من أغراض الكلام، كالقصص، والمواعظ، والحكم، والتعليم، والجدل، والتشريع، وغير ذلك مَما تدور حوله السورة خاصة، والقرآن عامة.

أما ما استقر عليه المؤلف من تعريف (الأمي) وافتراضه معرفة النبي صلى الله عليه وسلم بالقراءة والكتابة، فهو رأي لا يصلح المصادرة به على جمهرة الأدلة المعاكسة لوجهة نظر الكاتب، والتي تبدو متأثرة بأفكار المستشرقين بدرجة ما.

أما القول بأن الحقيقة التاريخية غير مقصودة لذاتها في القرآن فهو تغليب للفرض على الواقع، وإلا فلا يوجد في قصص القرآن ما يتعارض مع حقائق التاريخ، لكي يتم افتراض ضرورة تحييد التاريخ عند التعامل معه.

في النهاية، يمكننا القول بأن الجابري قد قدم في هذا العمل محاولة تستحق التأمل والنظر، حيث استطاع أن يوظف منهجه في تكوين صورة يمكن الاستفادة منها والبناء عليها في فهم الرسالة القرآنية كما تطورت ونمت خلال العقدين ونصف من بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول

أولًا: قضايا الأثر في فهم القرآن الحكيم:

1- دعوى تفسير القرآن حسب ترتيب النزول :

يعتبر الجابري أنه من الأسلم منهجيًا الانطلاق في فهم القرآن من البحث في ترتيب نزوله على ترتيب المصحف، فيقول: «ولما كان الهدف عندنا من الترتيب حسب النزول هو التعرّف على المسار التكويني

للنصّ القرآني باعتماد مطابقته مع مسار الدعوة المحمدية، فإنّ دور المنطق أو الاجتهاد لا بد أن يكون مركزًا أساسًا على المطابقة بين المسارين: مسار السيرة النبوية، والمسار التكويني للقرآن» .

تستوقف الجابري مقولة الشاطبي: «المدني من السّور ينبغي أن يكون منزلًا في الفهم على المكّي، وكذلك المكي بعضه مع بعض والمدني بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلّا لم يصح» .

هذه المقولة ولّدَت لدى الجابري كما يقول: «شعورًا عميقًا بأنّ فهم القرآن يعني فهم الكتاب. لقد تحدثتُ في التعريف عن –القرآن الكتاب– وأكّدتُ على أهمية فعل القراءة (التلاوة) في تسمية القرآن قرآنًا، ولكني لم أكن أعي بما يكفي من العمق (الحكمة) من إطلاق اسمين على مسمّى واحد . أمّا الآن فقد غَدَا من السهل عَلَيَّ القول أنّنا نستطيع أن نتعامل مع أيّة سورة أو آية أو مجموعة من آيات القرآن المتلوّ، ولا نحتاج في التواصل معها سوى إلى مقرئ يجيد التلاوة؛ ذلك لأنّ القرآن المتلوّ يكون أصل انفجاره في القلب، أمّا معنى القرآن المكتوب فيتطلّب فهمه تتبُّع ترتيبه ككتاب فيه السابق واللاحق» .

ثم يرى الجابري أنّ المكتبة الإسلامية تخلو من تفسير على هذا المنوال، وهو ما سيتصدّى له من خلال محاولته.

ولقد حاول الجابري إيهام القارئ بأنه صاحب فضل وسبق في تفسير القرآن حسب ترتيب النزول، مكتفيًا بالإشارة بشكلٍ محتشم للمستشرق (تيودور نولدكه) ، (ومحمد عزة دروزة) . على الرغم من وجود دراسات عديدة في الموضوع وهي أكثر إحكامًا وجودة من دراسة الجابري؛ من حيث الاستيعاب والتصريح بالغاية من هذا المنهج وأهدافه، أذكر منها: (تفسير بيان المعاني للشيخ عبد القادر ملّا

حويش)، (معارج التفكُّر ودقائق التدبُّر للشيخ عبد الرحمن بن حسن حبنّكة الميداني)، (تفسير القرآن المرتب منهج اليسر التربوي، أسعد أحمد عليّ)، (تاريخ نزول القرآن الكريم، محمد رأفت سعيد) .

ولذلك ومهما حاول أيّ دارس أن يقترح ترتيبًا مغايرًا لترتيب المصحف لا مناص له من الاستناد على الروايات، وإلا سيكون الأمر تمحّلات وتوسّمات، وعندما نتوجه إلى طريق الرواية نجده لا يسعفنا في ذلك، بل يقرّ الترتيب الحالي.

وإذا كان الأمر كذلك من حيث عدم الاطمئنان إلى الروايات في الترتيب فإن أيّ محاولة لاقتراح ترتيب مخالف للترتيب المصحفي لا تعدو أن تكون حدسًا وتخمينًا .

ثم إنّ الفوائد التي يراها أصحاب فكرة تفسير القرآن على حسب ترتيب النزول غير مسلَّم بها ولا تقف أمام النقد السليم.

أمّا دراسة الجابري فلم أعثر على مسألة واحدة حَلَّ فيها إشكالًا معتبرًا بناء على ترتيب النزول؛ وإنما هي انطباعات وأسئلة واستشكالات دون جواب.

أمّا عن مقولة الشاطبي: (في المسألة الحادية عشرة): «المدني من السّور ينبغي أن يكون منزلًا في الفهم على المكي» . فلا وجه للاستدلال بها على صحة تفسير القرآن حسب ترتيب النزول؛ للاعتبارات الآتية:

– أن الجابري جزّ القاعدة ولم يذكرها بتمامها هنا .

- نلاحظ أن القاعدة تضمّنت قواعد أصولية من قَبِيل بيان المجمل وتخصيص عموم وتقييد مطلق أو تفصيل ما لم يُفصّل، وهذه القضايا لم يكن الشاطبي هو أول من أشار إليها، وإنما كان العمل ساريًا بها منذ القرون الأولى.

ثم إنّ هذه القواعد لا ترتبط بترتيب النزول، بل بما اصطلح عليه العلماء الوحدة البنائية أو الترتيل أو الوحدة الموضوعية.

الاعتبار الثاني: أن القاعدة ذكرها الشاطبي ضمن مجموعة من القواعد سابقة لها ولاحقة بها، ومنه ليس من المقبول أن تُستلّ قاعدة ضمن معمار من القواعد؛ لأن ذلك يخرم مبدأ التكامل والانسجام.

الاعتبار الثالث: لماذا كلّما وجد الجابري فكرة توافق مذهبه عند عالم من علماء الإسلام يحتفي به، ولم يعدّ موقف ذلك العالم موقفًا إيديولوجيًا، ولم يعدّ ضمن الأطر والقوالب المغلقة والأفكار المتلقاة. وهو نفس المسلك الذي نحاه الجابري في الأجزاء الأربعة -على سبيل المثال- الإشادة بابن تيمية في قضية الأمّية ووصفه بالعالم الفقيه المحقّق.

إنّ هذا الطريق في دعوى تفسير القرآن حسب ترتيب النزول مكشوف النتائج والمآلات، من حيث أوّل القائلين به من المستشرقين، وليس العيب في أن تكون الفكرة استشراقية، ولكن موقف المستشرقين من القرآن والسنّة ومن الإسلام يجعل الأمر محطّ نظر وتأمُّل.

ثم تهافت مستندات الدعوى من حيث ضعف نجاعتها في فهم القرآن الكريم، أَضِف إلى ذلك أنها تندرج ضمن الأفكار المؤسّسة للقول بتاريخية القرآن، بأساليب فنية ودون إثارة ردود أفعال بشكل مباشر.

ولقد صرّح الجابري أنّ الوقت لم يَحِن بعدُ لممارسة النقد (الفولتري اللاهوتي)، وعليه لا بد من التدرّج في ذلك من داخل بنية القرآن ونسقه، وهذا من أخطر ما عند الجابري عندما يرفض القطيعة مع التراث، لكنه بذكاء كبير يأخذ بتلابيب القارئ بشكلٍ هادئ إلى القول بما يقول به دعاة القطيعة.

نجد ابن عاشور يثبت أنّ بعض السور المكية فيها آيات مدنية، وبعض السور المدنية فيها آيات مكية. وعلى هذا القول فإن ادّعاء ترتيب آخر غير ترتيب المصحف يتوجّب عليه حلّ هذا الإشكال المتعلّق بورود آيات مدنية في سور مكية.

وهناك أمر بالغ الأهمية، ولقد تعمد الجابري عدم الخوض فيه، وهو خلل منهجي بيّن، ويتعلق بالتناسب بين السور، وهو مبحث جليل كشف فيه العلماء قديمًا وحديثًا عن نفائس وفرائد علمية، وكشفوا عن إعجاز القرآن في ذلك، وهو وجه من أوجه نَظْم القرآن وإحكام آياته وتفصيلها، ومن الذين برعوا في هذا الميدان جلال الدين السيوطي في (تناسق الدرر في تناسب السور)، وأبو جعفر بن الزبير الغرناطي في (البرهان في ترتيب سور القرآن)، وعبد الله بن الصديق الغماري في (جواهر البيان في تفسير سور القرآن).

2- دعوى تفسير القرآن بالقرآن:

نتابع قراءة كتاب الجابري :

تُعَدّ قاعدة تفسير القرآن بالقرآن من القواعد المنهجية الكلية الكبرى التي يعتمدها المفسِّر مِن أجلِ بيان معاني القرآن، وتكمن أهميتها في كونها تحفظ للنصّ القرآني تكامله وانسجامه وبنائيته ووحدته العضوية، فهل كان إعمال الجابري لهذه القاعدة بهذا المقتضى؟ أم أنّ له مسلكًا آخر في إعمالها؟

والجواب عن هذا التساؤل نلتمسه من خلال نماذج وأمثلة:

– تفسير: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[آل عمران:]، أي: مَن سلَك طريقًا سوى ما شرعه الله، فلن يُقبل منه. ونحن نرى أن عبارة ابن كثير، إذا أُخِذَت في عمومها، تلتقي مع عبارة (الزمخشري) الذي فسّر الإسلام في الآية بدِين التوحيد. وبالتالي فالمعنى الذي نرجّحه هو كما يأتي: «ومَن يَتَّبِع دينًا غير منزل من الله (التوحيد، شرع الله) فلن يُقبل منه، بمعنى أنّ مَن يتّبع دينًا غير دين إبراهيم فلن يُقبل منه، وهذا يفيده السياق ويشهد له الواقع؛ فقد اعترف الإسلام باليهودية والنصرانية وفرض على أهلها الجزية في مقابل الزكاة».

وإِذْ يحاول الجابري إثبات أنّ المقصود في الآية بالإسلام الأديان التوحيدية، فإنه يقع في تناقض مع ما ذهب إليه من أنّ الإسلام لم يُطْلَق على الجماعة المسلمة إلا في وقت متأخّر من البعثة، حين يقول في موضع آخر: «فاصطلاح الإسلام يعني الاستسلام والخضوع، ويكتسي في الحقل الدلالي العربي الخضوع لسلطة جماعة أو دولة، وهكذا لم يبدأ استعمال هذا اللفظ في القرآن إلا بعد أن صار مَن كانت تدعوهم قريش (أتباع محمد) جماعةً يجمعها كونها أتباع رئيس معيّن هو النبي –صلى الله عليه وسلم– من جهة، وانفصالها عن قريش من جهة أخرى، وهكذا، فعندما لم تكن هذه الجماعة قائمة كان الذي يستجيب للدعوة المحمدية يوصف بلفظ: ﴿تزكّى﴾».

إذن كيف يستقيم اعتبار الإسلام يطلق على كلّ الأديان التوحيدية ويتأخّر إطلاقه على الجماعة المؤمنة حتى تصبح لها دولة؟ !

ثم إنّ حمل معنى الإسلام على ما ذكر الجابري لا يؤيّده لا واقع ولا سياق؛ أمّا الواقع فإنّ الأديان السابقة تمّ تحريفها بنصّ القرآن وواقع الحال، من تغيير أحكام الله وادّعاء ألوهية المسيح وعزير. ولا يخفى التفصيل الوارد بشأن ذلك في قصص القرآن.

أمّا السياق فإنه على العكس من ذلك لا يسعف الجابري فيما ذهب إليه، يقول ابن عاشور: «عطف على جملة: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ تَبْغُونَ﴾ وما بينهما اعتراض، كما علمت، وهذا تأييس لأهل الكتاب من النجاة في الآخرة، وردّ لقولهم: نحن على ملة إبراهيم، فنحن ناجون على كل حال. والمعنى: من يبتغ غير الإسلام بعد مجيء الإسلام».

فلو أنّ الجابري –كما زعم– يفسّر القرآن بالقرآن لَتتبّع موارد لفظ الإسلام، ولم يستنتج من اللفظ ما يبرّر به صحة الأديان المحرّفة.

- ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[الحجر: 9].

يقول الجابري: «وخلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلّة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي الناس، منذ جَمْعِهِ زمن عثمان، أمّا قبل ذلك فالقرآن كان مفرّقًا في صحف وفي صدور الصحابة. ومن المؤكّد أنّ ما كان يتوفّر عليه هذا الصحابي أو ذاك من القرآن –مكتوبًا أو محفوظًا– كان يختلف عمّا كان عند غيره، كمًّا وترتيبًا. ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعِهِ زمن

عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولّوا هذه المهمّة لم يكونوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذُكر في مصادرنا .

وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[الحجر: 9]؛ فالقرآن نفسه ينصّ على إمكانية النسيان والتبديل والحذف والنَّسْخ. قال تعالى مخاطبًا رسوله الكريم: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى * إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾[الأعلى: 6- 7]، وقال: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[النحل: 101]، وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[الحج: 52]، وقال: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[البقرة: 106]» .

يقول الجابري: «ومع أنّ لنا رأيًا خاصًّا في معنى الآية -في بعض هذه الآيات-، فإنّ جملتها تؤكّد حصول التغيير في القرآن، وأنّ ذلك حدث بعلم الله ومشيئته» .

عند التأمّل في موقف الجابري هذا نرى حجم الاضطراب والتناقض؛ ومدعاةُ ذلك الرغبةُ في الوصول إلى نتيجة مقرّرة سلفًا ، وهي تثبيت القول بوقوع الزيادة أو النقصان، فكيف يستقيم تفسير القرآن بالقرآن، والقرآن يصرّح بالحفظ الإلهي لكتابه المجيد ، وكيف يستنتج الجابري من الآيات التي تناولَت موضوع النّسْخ وقوعَ الزيادة بمشيئة الله، مع الفارق بين وقوع الزيادة والنقص من الصحابة ومشيئة الله لذلك، إضافة إلى عدم اتفاقه مع فكرة النّسْخ، ومنه فهو يصادر على المطلوب، أضِف إلى ذلك عدم تفسيره للآية بمعنى الجملة القرآنية فكيف يضمّنها ذلك المعنى هنا ؟

3- ادّعاء أن فكرة الإعجاز من اختلاق علماء الإسلام:

يرى الجابري أنّ «المعجزة القرآنية زمن النبي – صلى الله عليه وسلم – كانت مُتمثّلة في الجانب اللغوي، فلما اتسعَت رقعة الإسلام، ودخلَت فيه شعوب كثيرة، وظهرَت فِرَق مناهضة للإسلام من أتباع الأديان الأخرى كالمانوية، أصبح من الضروري على علماء الإسلام توسيع مجال الإعجاز ليشمل معانيه وليس لفظه فقط. استشهدوا في ذلك بما ورد في القرآن من إخبار بالغيب، وبما ذكره من أخبار الأقوام الماضية».

وهذا الادّعاء من الجابري يكشف عدم مراعاته لما زعم من تفسير القرآن بالقرآن، فالقرآن نفسه يؤكّد على شمولية إعجازه، وخلود ذلك واستمراريته، وهو دليل صدق النبي عليه الصلاة والسلام.

إذْ كيف يزعم بعد ذلك الجابري أنه يفسّر القرآن بالقرآن، وهو يغضّ الطرف عن الآيات الكثيرة التي تنصّ بشكل صريح على إعجاز القرآن دون حصر أوجه إعجازه؟ بل تُطلق التحدي أمام المنكِرين ليظاهر بعضهم بعضًا إن استطاعوا لذلك سبيلًا، وليس فقط الآيات التي تصرّح بالتحدي، ولكن أيضًا الآيات الكثيرة التي تنفي عن القرآن الكريم كلّ خلل أو عِوَج أو شك، ودون تقييد مثل قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾[الكهف: ١]، وقوله تعالى: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾[يوسف: ١]، وقوله أيضًا: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[الكهف: ١٠٩]، وغيرها من الآيات التي لا يمكن بأيّ حال من الأحوال قصر معناها على الاستقامة اللغوية فحسب، وإنما يتّسع معناها ليكشف عن تميّز القرآن الكريم

بما يفوق الكلام البشري وعلى مرّ العصور والأزمان بمعطياته اللغوية والعلمية والتاريخية والاجتماعية والنفسية.

ثم إنّ القول بحصر المعجزة في الجانب اللغوي فقط مآله غير سليم؛ لأنّ الإعجاز في هذه الحالة يتوجّه للعرب وحدهم، وهذا يتنافى مع عالَمية القرآن الذي جاء هداية للعالمين.

وعليه يرى ابن عاشور أنّ الجانب اللغوي والبلاغي وأفانين القول في القرآن ونَظْمه متوجّه إلى العرب، وأمّا ما أودع في القرآن من المعاني الحكمية والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية فهو متّجه إلى سائر الناس في كلّ زمان ومكان.

4- قصص القرآن في فهم القرآن الحكيم.

يستهلّ الجابري القسم الثالث من المدخل بالحديث عن قصص القرآن، حيث يعتبره نوعًا من ضرب المثل.

يقول: «وهكذا فكما يضرب القرآن المَثَل برجلَين أو بجنّتين من دون تحديد، وكما يُجرِي حوارًا بين أهل الجنة وأصحاب النار، والقيامةُ لم تَقُم بعد؛ فكذلك الشأن في قصص الأنبياء التي يذكرها إنها للذِّكْر والموعظة والعبرة، وهكذا فكما أنّنا لا نسأل عن صحة القصة التي وراء الأمثال التي تضرب لموقف أو حال إلخ؛ لأنّ المقصود بالمَثَل ليس أشخاصه بل مغزاه، فكذلك القصص القرآني في نظرنا . والصدق في هذا المجال –سواء تعلّق الأمر بالمثل أو بالقصة– لا يلتمس في مطابقة شخصيات القصة والمثل للواقع التاريخي، بل الصدق فيه مرجعه مخيال المستمع ومعهوده» .

كما يشيد الجابري بدراسة (خلف الله، الفنّ القصصي في القرآن الكريم)، الذي اعتبر أنّ قصص القرآن عبارة عن أقوال أنطقها القرآن على لسان بعض الشخصيات.

كما يرى: «بما أنّ الهدف من القصص القرآني هو ضرب المثل واستخلاص العبرة، فلا معنى لطرح مسألة الحقيقة التاريخية؛ إذ الحقيقة التي يطرحها القصص القرآني هي العبرة، هي الدرس الذي يجب استخلاصه».

كما يرى الجابري: «أنّ هناك تطابقًا إلى حدّ كبير بين جُلّ الحوادث التاريخية التي يحكيها قصص القرآن عن أنبياء بني إسرائيل وما جاء في التوراة والإنجيل».

ثم يقرّر أن من مميزات دراسة القرآن عنده تتبّع القصص القرآني حسب ترتيب النزول وليس حسب ترتيب المصحف كما جرت العادة.

يقول: «نتعامل مع القصص القرآني إذًا حسب ترتيب النزول، وهدفنا تتبّع تطوّر هذا القصص مع تطوّر الدعوة المحمدية من جهة، والتعرّف من جهة أخرى إلى الكيفية التي وظّف بها القرآن هذا القصص كنوع من أنواع البيان لنصرة هذه الدعوة. إنّ حاضر القصص القرآني هو نفسه حاضر الدعوة المحمدية منظورًا إليه من خلال كفاح الأنبياء من أجل تبليغ رسالاتهم».

بعد أن عرضتُ لموقف الجابري من قصص القرآن الكريم أسجّل الملحوظات الآتية:

لقد أرسل الجابري أحكامًا جاهزة لم يبرهن على صدقها، وأطلق العِنان لقلمه وهو الناقد للبيان والداعي إلى الاقتصاد في العبارة، أطلق العِنان لقلمه مستعملًا من العبارات ما ننزّه مثله عن نظيرها،

حيث حملت من المعاني السلبية الشيء الكثير، فهو يشير إلى أن القصص القرآني مجرّد ضرب للمثل، ولا يتضمّن حقائق تاريخية بالضرورة، وأنه جاء مساوقًا لمعهود العرب، ولا يمكن أن يُفهم منه غير أخذ العبرة، وأن توزيعه في القرآن الكريم يحتاج إلى إعادة ترتيب، بل ذهب إلى تطابق قصص القرآن مع ما ورد في التوراة والانجيل، ولم يُشِر ولا مرّة واحدة إلى هيمنة القرآن وتصويبه لِمَا وردَ في الكتب السابقة، بل لم يتوانَ الجابري عن التصريح بموافقته لِما انتهى إليه صاحب (الفنّ القصصي) الذي اعتبر قصص القرآن أساطير، كما يُورِد من الإسرائيليات أخبارًا ثبت زيفها الصريح ومع ذلك لا يعلَق عليها ولا يوثقها . ثم استعماله لغة تقريرية وثوقية في أمور تحتاج إلى تمهّل قبل إصدار الأحكام.

ولقد ضمّن تفسيرَه لبعض الآيات الواردة حول القصص غرائبَ من الإسرائيليات لا تليق بمقام الأنبياء من مثل تفسيره ﴿خَصْمَانِ﴾ : «هما ملكان يمثلان داوود وزوج المرأة التي تزوجها غصبًا»، وفسّر (النعجة) بالمرأة، وساق القصة دون التعليق عليها أو نقدها .

والغريب أنه يرى أنّ قصص القرآن غير واقعي، فما الغاية إذن مِن ذِكْر قصة لا تليق بمقام الأنبياء ؟ !

ومما يثير الاستغراب أنّ الجابري لم يُشِر إلى الدراسات الجادّة التي تناولتْ بعمق قصص القرآن (كموريس بوكاي، وفضل حسن عباس، ومحمد عليّ الصلابي، وعلي سيف العبيدي، والتهامي نقرة، وغيرهم) . كما أنه لم يشِر إلى ما يفيد تعديل وجهة نظره السابقة في دراسته حول ابن خلدون وتأسيسه لعلم العمران البشري، حيث لم يقف على أثر الرؤية القرآنية في تشكيل وعي وفكر ابن خلدون، فالجابري يرى أنّ ابن خلدون حاول تأسيس البيان الإخباري على البرهان.

ولتعزيز رؤيته يرى أنّ علم التّاريخ قبل ابن خلدون كان متأثرًا بالرؤية البيانية، ولم يكن فيه مجال للممارسة العقلية كما هو الشأن في النحو والفقه والتحليل البلاغي؛ وإنما جمع المادة التّاريخية والتحقّق من رواتها، إلى أن جاء ابن خلدون الذي اختلف الوضع معه، حيث رام أن يرتفع بالعلم من مجرّد سرد الأخبار إلى العمل العلمي القائم على النظر والتحقيق[] .

يقول ذلك وابن خلدون يستدلّ بشكلٍ صريح بِكَمٍّ هائل من الآيات القرآنية على تحليله وقراءته للأحداث والوقائع، وبصدد ذلك نجد (عماد الدين خليل) يقوم بعمل إحصائي للآيات الواردة في (المقدّمة) مبينًا سياق حديث ابن خلدون واستثماره للآيات في كشف السنن التّاريخية، وصياغة القوانين والقواعد .

كما ينبه (عماد الدين خليل) إلى أنّ ابن خلدون يؤكّد رؤيته وحسّه الديني من خلال صيغة أخرى تميّزت بها مقدمته بشكلٍ يلفت النظر، ألا وهي اختتام كلّ فصل أو مقطع من فصول مقدمته ومقاطعها بعبارة دينية، أو آية قرآنية، أو جزء من آية من مِثْل: (والله أعلم)، أو (الله يحب المتقين)، (والله غالب على أمره) . وأحيانًا تخلّل هذه التعابير والمقاطع القرآنية ذات المغزى صميمَ فصوله، فلا يكتفي بأن يضعها في نهاية كلّ فصل بل يدخلها في ثنايا معطياته حيثما اقتضت الحالة، وفي هذا مزيد دلالة على تصور ابن خلدون لمدى الحضور الإلهي في التّاريخ، من مِثْل: (ما شاء الله)، (بأذن الله)، و(الأمر لله)، (والله أعلم) .

وليس الأمر عند ابن خلدون مجرّد تقليد، لكن الأمر أبعد من ذلك وأبعد من مجرّد الإحساس الديني لدى ابن خلدون، فالرجل –فضلًا عن ذلك– يرى في حركة التّاريخ –وقائعَ وسننًا– انعكاسًا لمشيئة الله سبحانه وقدره في العالم[] .

ويمضي (عماد الدين خليل) في الاستدلال والتعليل لبيان عمق ونسقية الرؤية القرآنية والخلفية الدينية لابن خلدون عندما يتحدّث عن التّرف والأخلاق وقيام الدُوَل ونموّها وسقوطها ومداولة الأيام.

ونفس المسلك نحَاه (عبد الحليم عويس) عندما حاول التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، فقد برهن على أنّ ابن خلدون أفاد من جهود السابقين؛ (ابن حزم وابن النفيس والغزالي) وغيرهم من الأعلام الذين كانت لهم نفس اهتمامات ابن خلدون، ومِن ثَم فالقول أنّ ابن خلدون أحدث قطيعة مع مَن سبَقه، أو أنه اخترع الحديث عن علم العمران أو فلسفة التاريخ دون منطلقات أو مقدمات أمرٌ لا يستقيم علميًّا ومنهجيًّا وواقعيًّا .

بل إنّ حضور الجانب الغيبي في فكر ابن خلدون دفع (عبد الرحمن بدوي) إلى قولٍ قاسٍ في حقّ ابن خلدون عندما أشار إلى: «أنّ المميز الأكبر بين ابن خلدون وفلاسفة الحضارة والاجتماع والسياسة في العصر الحديث هو غلبة الروح الدينية على اتجاهه في التفسير والتعليل، وهو أمر مفهوم بطبعه لدى مفكّر ينتسب بكلّ روحه إلى الحضارة الإسلامية، وإلى العصر الوسيط، ومن العسير أن تعثر في تأويلاته وتعليلاته على نزعة عقلية صريحة (rationaliste)، وأنَّى لنا أن نظفر بها عند رجل يؤمن بالكهانة والرؤيا والسحر، ويسمح للخوارق بأن تدخل عوامل في توجيه الأحداث التاريخية» .

وإن كانت عبارة (عبد الرحمن بدوي) فيها بعض القسوة، ولكن يستنتج منها وفاء ابن خلدون لخلفيته الدينية ومجاله التداولي من الإيمان بالغيب والمطلق، والاستدلال بالوحي في تحليله وترجيحه، وهو ما جعل بدوي يصفه بما ذكر.

5- موقف الجابري من تراث المفسِّرين:

إذا أمعنّا النظر في أسلوب الجابري في التعاطي مع تراث المفسرين يمكنُ تسجيل كثير من التجاوزات والاختلالات، أبرزها ما يأتي:

– في الغالب ترِد عنده كتب المفسِّرين في سياق الذمّ والرمي بالإيديولوجية والأفكار المتلقّاة.

– ادّعاء إجماع المفسِّرين في قولٍ ما، دون استقصاء لأقوالهم وتوثيقها .

– تكراره لعبارة: (تقول مصادرنا)، دون العزو لها .

– الطريقة الانتقائية في ذِكر الأقوال لدعم وجهة نظره؛ مثل تأييده لوجهات نظر المعتزلة: كقضية خلق القرآن، وعدم رؤية الله يوم القيامة.

– التسوية بين المصادر، يقول في ذلك: «لا يتّسع المجال هنا للحديث المفصَّل عن مصادرنا، ولا عن الموضوعات التي كتب فيها القدماء والتي تتصل بصورة أو بأخرى بما ندعوه هنا بالظاهرة القرآنية، سنكتفي بالقول: إننا من الناحية المبدئية لا نستثني أيّ مصدر، عربيًّا كان أو غير عربي، إسلاميًّا أو غير إسلامي. المهم عندنا هو ما يقدّمه لنا هذا المصدر أو ذلك من معلومات تكون لها فائدةٌ ما في بحثنا . ومع ذلك فإن المصادر الإسلامية، والقديمة منها خاصّة، هي عمدتنا»

– التسوية بين القرآن والتوراة والإنجيل:

يقول: «لا يتميز القرآن عن حقيقة التوراة والإنجيل لا بمصدره ولا بمحتواه، وإنما يتميّز بكونه نزل بلسان عربي مبين» .

– هناك أفكار ذات جذور استشراقية جليّة، ولا يشير إلى ذلك.

- ادّعاء السبق في المجيء بتفسير حسب ترتيب النزول، والتغاضي عن الدراسات العديدة في الموضوع.

ثانيًا: قضايا النظر في فهم القرآن الحكيم:

1- آثار العقل الوضعي:

لم يستطع الجابري على طول دراسته في أجزائه الأربعة أن ينعتق من ترسّبات الموقف الوضعي من قضايا الوحي والدين، بل تظهر بشكلٍ جلي أحيانًا وبشكلٍ ضِمني في أحايين كثيرة، فكانت تُغالبه العبارات فلا يستطيع لها دفعًا.

يقول (لؤي صافي): «إنّ المثلب الكبير الذي يعيبه الجابري على العقل العربي يكمن في احتفاظه بأحكام متعالية وأحكام قيمية كلية، ورفضه أن تختزل بنيته إلى مجموعة أحكام تجريبية، أي: إلى عقل وضعي كما هو حال العقل الغربي المعاصر، الذي يعتمده الجابري أساسًا مرجعيًّا لنقد العقل العربي. إننا لا نختلف مع الجابري في أنّ العقل العربي المعاصر عقل تراكمي غارق في ذاتيته، ومفتقد للنظر الموضوعي؛ وهو لذلك عقل يحتاج إلى إعادة تشكيل من خلال تقويم التراث الفكري الذي صنعه. لكننا نختلف معه في الأُسس التي انطلق منها والمنهجية التي اعتمدها، وبالتالي في النتيجة التي توصّل إليها. فالعقل العربي المسلم الذي أقام الحضارة الإسلامية التي سادت معظم أرجاء المعمورة لقرون عشرة ونيف، لم يتشكّل في عصر التدوين كما يدّعي الجابري، بل تشكّل إبّان نزول الوحي على الرسول الخاتم -صلى الله عليه وسلم-. فتجاهُل دورِ الوحي في تحويل العقل العربي من عقلٍ قَبَلي مادي غارق في ذاتيته ذي نزعة حصرية متكبرة، إلى عقلٍ حضاري إنساني رافضٍ لكلّ النزعات الحصرية، سواء أكانت عِرقية أم قومية أم طبَقية، وراغبٍ في البحث والاختبار والتدقيق والتمحيص = تجاهلٌ لا يستوي والنظر الموضوعي».

لكن الجابري منسجم مع منطلقاته وطرحه؛ لأنه لا يرى أنّ الوحي صاغ العقل العربي، ولا عمل على إعادة تشكيله.

وفي تصورنا ان مقولة الجابري هذه غير دقيقة وبحاجة الى تحليل موضوعي فالوحي قد أستطاع فعلا أن يكون رؤية جديدة للعقل العربي بفعل القرأن الكريم كنظرية جديدة وبفعل الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام الذي كان يجسد الوحي (النظرية) على أرض الواقع ويطبقها بأفعال وأقوال الا أن هذا التأثير الثوري في بنية العقل العربي لم تدم طويلا بفعل استدعاع هذا العقل للجاهلية والقبلية التي هي بنية أساسية تكوينية من مكونات العقل العربي وفق ما أعلن عنه الجابري نفسه لقد أرتدت العقل العربي بعد عقدين من الزمن وعاد الى سيرته الأولى .

ويقول (لؤي صافي): «أنّ استبعاد الجابري للبُعدَين البياني والعرفاني للعقل هي دعوةٌ للانطلاق من العقل الوضعي الغربي والخضوع إلى أحكامه المضمونية ونتائج تجربته التاريخية؛ وبالتالي انحصاره في مفهوم ضيّق للعقل يتجاهل جانبين هامّين من جوانب الفعل العقلي: النزوع الإشراقي والنزوع الأخلاقي» .

كان الهدفُ من الاستدلال بهذين النصّيْن بيانَ أن الرؤية التي كان يصدر منها الجابري لم يغيرها وما زال وفيًّا لمنطلقاته وتصوّراته؛ ففي عمله (فهم القرآن الحكيم) لم يصدر منه ما يباين رؤيته السابقة، وإنما هو مستمر في استبطانها من خلال استعماله جهازًا مفاهيميًّا ناضحًا بالحمولة الإيديولوجية ويمتح من خلفية مادية، من ذلك (مفهوم الظاهرة القرآنية) .

وفيما يأتي استعراض لتناول الجابري لهذا المفهوم:

يقول: «ونحن نقصد بالظاهرة القرآنية، ليس فقط القرآن كما يتحدّث عن نفسه في الآيات التي ذكَرْنا قبل، بل ندرج فيها أيضًا مختلف الموضوعات التي تطرّق إليها المسلمون، وأنواع الفهم والتصوّرات (العالمة) التي شيّدوها لأنفسهم قصد الاقتراب من مضامينه ومقاصده».

«هناك أبعاد ثلاثة في الظاهرة القرآنية: بُعْدٌ لا زمني يتمثّل في علاقتها بالرسالات السماوية، وبُعد روحي يتمثّل في معاناة النبي لتجربة تلقّي الوحي، ثم بُعد اجتماعي دعَوي يتمثّل في قيام النبي بتبليغ الرسالة وما ترتّب على ذلك من ردود الفعل».

ويضيف: «يجب أن لا ننسى أنّ موضوع بحثنا هنا ليس مادة جامدة، ولا كائنات رياضية، ولا إبداعات أدبية ولا مجرّد مساجلات كلامية أو نظريات عقلية، بل هو من نوع خاصّ ينتمي إلى ما يعبر عنه بـ(الظاهرة الدينية)، وهي تتميّز عن الظواهر الحسية والشعورية والعقلية والخيالية بكونها تجربة روحية. ومع أنّ الظواهر غير الدينية قد يحضر فيها الجانب الروحي، بهذه الدرجة أو تلك فإنها تبقى مع ذلك مشدودة إلى موضوعها الحسّي أو العقلي أو الخيالي، ومطبوعة بطابعه. أمّا التجربة الروحية فهي –على الأقلّ كما يصفها أصحابها– معاناة مع المطلق تقع وراء الحسّ والمحسوس والعقل والمعقول، وغني عن البيان أنّ تجربة النبوّة هي أعلى قمم التجارب الروحية».

«ونحن نعتقد أنه لا بد من أخذِ هذه الحقيقة بعين الاعتبار. فالظاهرة القرآنية، وإن كانت في جوهرها تجربة روحية، نبوّة ورسالة، فهي في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي ظاهرة عربية، وبالتالي يجب أن لا ننتظر منها أن تخرج تمامًا عن فضاء اللغة العربية، لا على مستوى الإرسال ولا على مستوى التلقّي».

ويذكر أيضًا: «وإذا نحن انطلقنا من فهمنا للظاهرة القرآنية من هذا المنطلق، أعني: من اعتبار خصوصيات لغة العرب ومعطيات معهودهم؛ أمكننا التغلّب على كثير من الشكوك التي قد تثار في وجه صدق الروايات التي تتحدّث عن هذه الظاهرة، حتى عندما يتعلّق الأمر بأدقّ لحظاتها، أعني: لحظة البداية، على أنّ اعتبار معهود العرب بكلّ جوانبه أمرٌ ضروري لنا لجعلِ القرآن (معاصرًا) لنفسه، تمامًا مثلما أنّ تعاملنا مع هذا المعهود بكلّ ما نستطيع من الحياد والموضوعية، هو الطريق السليم -في نظرنا- لجعل القرآن معاصرًا لنا أيضًا، لا على صعيد التجربة الدينية، فذلك ما هو قائم دومًا، بصورةٍ ما، بل أيضًا على صعيد الفهم والمعقولية».

كان ضروريًا سَوق كلّ كلام الجابري حول الظاهرة الدينية دون بتره لكي لا نتقوّل عليه أو نحمل كلامه ما لا يحتمل، لكن ظهر بما لا يدع مجالًا للبس أنّ الجابري متأثّر إلى حدّ كبير بمفهوم الظاهرة الدينية في الثقافة الغربية، فهي ظاهرة بعيدة عن المعقولية، ولا يمكن البرهنة عليها، كما تعكس عدم قدرة الإنسان على استكناه عناصر الطبيعة ومواجهة المشاكل واقتراح الحلول لها.

ومنه نفهم السَرّ وراء إسهاب الجابري في الحديث حول محيط (الدعوة المحمدية) وقراءة محيطها الثقافي لكشف كيف نشَأت فكرة النبوّة في نفس النبي -صلى الله عليه وسلم-.

ويمضي الجابري في التمحُّل من خلال استعراض كثير من الأحداث والوقائع ليصل إلى نتيجة تأثّر النبي بما يعتمل من أحداث في محيطه، مما ساعد على انبثاق فكرة النبوّة لديه؛ لذا يرى (صاحب موقف الفكر الحداثي): «إنّ منشأ مسار الكون والتكوين للظاهرة القرآنية الذي يريد الجابري الوصول إليه يتمثّل في النتيجتين المندمجتين التاليتين: انبعاث (فكرة النبوّة) والنبي الخاتم عند النبي كانت نتيجة إرهاصات (المحنة

الآريوسية)، وتلك هي التي حدّدت مسار خطاب القرآن في انتماء الدعوة المحمدية إلى دين إبراهيم، وفي موقفها من الديانات الأخرى».

إذن كيف لنا أن نجمع بين انبعاث فكرة النبوّة في نفسية الرسول ونموّ النصّ وتكوُّنه، وكونه وحيًا من الله؟ لا شك أنّ ذلك من التلبيسات التي توظَف مهارة التورية والقدرة على المخاتلة والالتفاف دون التصريح بالمقصود مباشرة، عملًا بنصيحة (أحمد أمين) الذي ينصح النقاد بعدم الصراحة في التعبير عن الأفكار خصوصًا إذا كانت ذات جذور استشراقية.

ويرتبط بحديثه عن الظاهرة حديثه عن ما سماه (الكون والتكوين)، ولا شك أن لهذا الاصطلاح إيحاءات لا يحتاج الأمر إلى جهد كبير لِتَلَمُّس مضامينها، ومنه يقول: «إنّ هذا النوع من التعامل يهتم بالتعرف على كيان النصّ، وذلك من خلال رصد عملية نموّه الداخلي من جهة، ومن خلال تتبع الكيفية أو الكيفيات التي تم التعامل بها معه خلال مسيرته نحو اكتمال وجوده بين الناس كنصّ نهائي مصون عن الزيادة والنقصان».

وهو يرصد عملية نموّ القرآن وتكوُّنه وفق قراءة أحداث السيرة، محاولًا إعادة ترتيب السور على ضوئها يفسَر ويؤوَل مجريات الوقائع وأهم المحطات والمنعطفات تفسيرًا مادّيًا صرفًا، من ذلك حديثه عن صحيفة المدينة التي كتبها الرسول -صلى الله عليه وسلم- يقول: «أمّا المسألة الثانية التي كان لا بد أن تطرح نفسها على النبي -صلى الله عليه وسلم- في أول مقامه في المدينة، فهي مسألة (التعايش) بين مختلف الفئات التي أصبحت تقطن يثرب؛ إذْ دون نظام يضمن التعايش السلمي، بل التعاون فيما بينها، لن يصبح في الإمكان القيام بالمهمّة التي كانت من أجلها الهجرة إلى المدينة. في هذا الإطار، ومن هذا المنظور يجب

أن نقرأ (الصحيفة) المعاهدة التي كتبها الرسول -صلى الله عليه وسلم- بين المهاجرين والأنصار واليهود حتى لا نخرج بها من مجال المفكَّر فيه يوم كتابتها، كما يفعل كثير من الباحثين والكُتّاب المعاصرين، عربًا ومستشرقين».

فماذا يقصد الجابري من عدم الخروج بها عن مجال المفكّر فيه؟ لا شك أنه يرمي إلى أنه لا مجال إلى الحديث عن تسميتها وثيقة دستورية أو الإشارة إلى فضل السبق في تقرير حقوق المواطنة، أو تقرير مبدأ الحرية، أو التنظيم السياسي، على الرغم من تصريح الوثيقة بكلّ ذلك وأكثر، وهو يفعل ذلك بقصد تقزيم دورها، ولا يكتفي بذلك بل يسميها معاهدة حربية، حين يقول: «وما ينبغي تأكيده هنا الآن هو أنّ العقد الاجتماعي الذي تأسّس عليه كيان الدعوة المحمدية في المدينة هو عقد حربي. وهذا أمر طبيعي، فما دامت الهجرة إنما كانت من أجل تنظيم الحرب ضد مشركي قريش الذين رفضوا الدعوة السلمية وحاربوها وأخرجوا أهلها من ديارهم».

ثم حديثه عن الدَّور المزدوج للغنائم من خلال قوله: «لقد كان صاحب رسالة لا صاحب مطامع ومطامح، وقد عقد العزم على مواجهة جميع الضغوط والإغراءات والمضيّ قُدُمًا بالدعوة إلى الأمام. غير أن طبيعة الحياة البشرية تقتضي أنه لا بد للنجاح من وسائل، وأولى الوسائل التي يتطلّبها تجهيز السرايا والجيوش هي المال، لقد كان لا بد من أن تدخل الغنيمة كجزء أساسي في الكيان المادي، جماعة المسلمين».

هذه الفقرة تكشف القدرة العجيبة عند الجابري على بثَ معانٍ سلبية بشكلٍ ظاهرُهُ إيجابيّ، ولكن مآلاته مغرضة؛ حيث بدأ في الأول بالتذكير بأنّ الرسول ليس صاحب مطامع ولا مطامح، ولكن لينتهي أن الغنيمة وسيلة لا مناص منها .

وهو هنا وإنْ غلَّف الفكرة بعبارة لا تخلو من غمز، فإنه في موضع آخر صرح بما يريد دون مداراة أو مواربة حين يقول: «الدعوة المحمدية قد أفصحت عن مشروعها السياسي وهو الاستيلاء على كنوز كسرى وقيصر» .

وإذا كان الجابري قال إن الصحيفة ينبغي أن تُقرأ ضمن المفكَّر فيه، لا أن يستنتج منها استنتاجات أخرى؛ لأنّ ذلك لا ينسجم مع ما يريد الوصول إليه، لكنه –وفي نفس السياق– لا يتوانى عن قراءة أحداث ماضية خارج المفكّر فيه، مثل ادّعائه بأن الزواج من أم حبيبة كان بمبادرة ذات دلالة سياسية[] .

ونفس الملحظ نقف عليه في قراءته لتحوّل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة .

ولأنه مُصِرٌّ على ترسيخ دَور الغنيمة وَجَد أمامه عقبةً كَأْدَاء، وهي فتحُ مكة سِلْمًا، فلم يقف عند سلمية الفتح ولا الدروس المستفادة منه، بل ذهب إلى الاستدلال برواية من نسج الخيال حيث يقول: «وبما أنه منع استباحة مكة وسبي أموالها، الشيء الذي يحرم جيشه من الغنيمة، فقد عمد إلى اقتراض مبالغ من أصحاب الأموال من تجّار مكة ووزّعها على الفقراء من جيشه تعويضًا لهم عن الغنيمة» .

ولا يخرج موقف الجابري من العبادات عن هذا المسلك، حيث يقول: «فليست العبادات في أيّ دين في متناول العقل، وما يميز العبادات أنها من المنقول لا من المعقول» . والجابري يصرّح بذلك رغم المقاصد العامة والخاصة للعبادات والأبحاث العلمية تتوالى من المختصين في إثبات الجديد والمدهش في الموضوع، لكن فهم الجابري لمعهود العرب جعله شديد الحساسية لقراءة المعطيات ضمن الكشوفات العلمية الحديثة؛ مثل الطريقة التي قرأ بها الزكاة وأيضًا تفسيره لقضية المَهْر .

2- التقصيد المنفلت:

يرى الجابري أن العقل البياني كبّل النصّ بطوافه حول المبنى على حساب المعنى، وأنّ الحلّ هو الانعتاق من ذلك من خلال العمل بالمقاصد ، يقول: «المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع بل من إعادة (تأصيل الأصول)، من إعادة بنائها . إعادة تأصيل الأصول ذلك كان مشروع الإمام الشاطبي . . . صاحب كتاب الموافقات الكتاب الذي حاول فيه إعادة بناء منهجية التفكير الأصولي على أساس اعتبار (المقاصد) مقاصد الشرع، بعد أن بقيت منذ الشافعي مبنية على استثمار الألفاظ (واستنباط العلل) واعتماد القياس» .

ويرى أنّ القواعدَ الأصولية التي ينبني عليها الفقه الإسلامي لحد الآن ترجع إلى عصر التدوين (العصر العباسي الأول)، وكثيرًا منها يرجع إلى ما بعده، أمّا قبل عصر التدوين هذا فلم تكن هناك قواعد مرسمة تؤطر التفكير الاجتهادي. والفقهاء الذين وضعوا تلك القواعد قد صدروا في عملهم الاجتهادي بمثل ما حدث بعد، وقد صدروا في عملهم الاجتهادي ذاك عن النظام المعرفي السائد في عصرهم، وعن الحاجات والضروريات والمصالح التي كانت تفرض نفسها في ذلك العصر . وبما أن عصرنا يختلف اختلافًا

جذريًّا عن عصر التدوين ذاك؛ سواء على مستوى المناهج أو المصالح، فإنه من الضروري مراعاة هذا الاختلاف والعمل على الاستجابة لما يطرحه ويفرضه.

بشكلٍ مبتسر وموجّه، يعقد الجابري مقارنة بين الطريقة التي تعتمد – حسب زعمه – القياس والتعليل واستثمار الألفاظ، والطريقة التي تدعو إلى اعتبار المقاصد أساسًا ومنطقًا . فيرى أن الطريقة التي تعتمد على المقاصد «مقاصد الشرع، في عملية تأسيس معقولية الأحكام، وهي العملية التي بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة، ولما كان مقصد الشارع، الأول والأخير، هو مصلحة الناس، فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسّس معقولية الأحكام الشرعية، وبالتالي فهو أصل الأصول كلّها، وواضح أن هذه الطريقة تتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها، دائرة المصلحة، وبالتالي فهي تجعل الاجتهاد ممكنًا ولدى كل حالة» .

وعليه حسب الجابري، فإنّ بناء معقولية الحكم الشرعي على أسباب النزول في إطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلّق الأمر بـ (أسباب نزول) أخرى، أي: بوضعيات جديدة. وبذلك تتجدد الحياة في الفقه وتتجدد الروح في الاجتهاد وتصبح الشريعة مسايرة للتطور قابلة للتطبيق في كلّ زمان ومكان.

والسؤال البديهي الذي يرِد على موقف الجابري: إذا كنّا سنعتمد المصلحة بلا ضوابط ولا قيود لغوية، فما الحاجة أصلًا للرجوع للنصّ، ولا للنظر فيه أو استنطاقه؟ ومنه نفهم قصد الجابري والغاية التي يرنو الوصول إليها من خلال النماذج والأمثلة التي يسوقها؛ كموقفه من زواج المتعة، حين يقول: «ونحن نرى أنّ في عصرنا ما يحمل على النظر إلى زواج المتعة على أنه (يحلّ للمضطر)؛ فغلاء المهور، والصعوبات التي

يواجهها معظم شباب اليوم في العثور على سكن مقبول وبثمن مقبول. . .إلخ، مما يضطره إلى الزنا أو إلى ما يسمى بـ(الزواج العرفي) أو بغيره من الأسماء التي في معناه. . . كلّ ذلك يبرّر العودة إلى العمل به، بوصفه من المباح للمضطر. . . وبما أن الرّق قد صار اليوم محرَّمًا دوليًا، وهذا ينسجم مع التوجّه القرآني، فإن باب الإباحة الذي فتح لزواج المضطر من الإماء، وهو مغلق الآن بمنع الرّق، يجب أن يفتح في وجه زواج المتعة. وإلّا فإنّ الزنا بـ(الرقيق الأبيض) سيبقى مفتوحًا ينتج مزيدًا من الزناة ومزيدًا من الرقيق الأبيض».

ويريد الجابري هنا أن يشرعن الزنى ناسيا أن زواج المتعة نفسه كان (رخصة شرعية) للزنى ولا يمكن لي تصديق أن الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام قد سمح بها في يوم من الأيام فاذا كانت نوعا من أنواع الزواج الشرعي فلماذا لم تذكر أحكامه في النصوص القرآنية التي هي المصدر الوحيد للتشريع في الاسلام والرسول الكريم كان أحرص البشر للتمسك بها كما أن انتشار ظاهرة الزنى والرقيق الأبيض في زماننا هذا هي ظاهرة حضارية من نتاجات تفشي الفلسفة المادية والالحاد ووسائل الاعلام والاعلان الحديثة وليس الاسلام مسؤولا عنها بسبب منعه لزواج المتعة .

3- إعجاز القرآن عند الجابري:

يتسم موقف الجابري من قضية الإعجاز في القرآن بالتأرجح بين النفي والإثبات، فهو يصرح في موضع بالقول: «لقد اكتسى هذا التحدي طابع التعجيز فوصف القرآن بأنه معجِز، وبما أنه خصّ به النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– فهو معجزة له. وبما أن الدعوة المحمدية كانت موجّهة في البداية إلى المشركين بمكة بنصّ القرآن نفسه: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: 92]. فإنّ هذا الإعجاز بقي قائمًا، ما دام المخاطبون به هم العرب وحدهم، ولكن

عندما اتسعت رقعة الإسلام وأصبحت تضم أقوامًا من غير العرب صار من الضروري طرح قضية الإعجاز القرآني بالصورة التي يمكن أن يواجه بها غير العرب، خصوصًا أصحاب الديانات المناهضة للإسلام كالمانوية؛ ومن هنا وسّع علماء الإسلام مضمون الإعجاز القرآني ليشمل معانيه. وهكذا أصبح المسلمون ينظرون إلى القرآن على أنه معجزِ ليس بلفظه فقط بل بمعانيه أيضًا، مستندين في ذلك إلى ما ورد فيه من الإخبار بالغيب، ومن أخبار الأقوام الماضية التي لم تُذكر في الكتب السماوية السابقة... إلخ».

وكدأب الجابري في إرسال الأحكام تاركًا القارئ يستنتج ما بين السطور، فإنه كان يقول الشيء ونقيضه في هذه المسألة، ومنه يمكن أن نطرح على وجهة نظره الأسئلة الآتية: هل إعجاز القرآن كان في البداية مقصورًا على المبنى دون المعنى؟ إلى أن اختلقه علماء المسلمين فجأة نتيجة للتحديات المطروحة عليهم، ثم هل طرحهم لمسألة الإعجاز بالمعنى ينسجم مع روح القرآن أم أن الأمر متكلَّف ومقحَم؟ هل المنطق يقبل أن يكون القرآن، الذي هو باعتراف الجابري معجزة الرسول الوحيدة، أن يتضمّن وجهًا وحيدًا للإعجاز مع اتساع موضوعاته وغنى قضاياه، وفوق ذلك كونه كلام الخالق سبحانه؟ ذلك ما لا نجد له جوابًا عند الجابري.

ثم إنه يعقد مقارنة غير موفَّقة بين فرادة القرآن وغيره من الإنتاجات البشرية، فتوَصّل إلى استنتاجات خاطئة تكشف الموقف الحقيقي للجابري من مسألة الإعجاز برمّتها، حيث يقول: «وهل يستطيع اليوم أمهر الكُتّاب وأعلاهم شأنًا أن يأتي بمثل القرآن، أو بمثل سورة من سوره؟ بل لا أحد من الشعراء اليوم يمكن أن يأتي بشِعرٍ يُماثل شعر المتنبي، ولا بخطبة مماثلة لخطبة قس بن ساعدة، أو بمقامة من جنس

مقامات الهمذاني أو الحريري، بل لا بقصائد تتطابق مع قصائد نزار قباني؛ ذلك لأنّ الإبداع في القول كما في الرسم والنحت، كما في الفكر والفلسفة، لا يمكن تقليده لسبب بسيط هو أنّ التقليدَ بالتعريف غيرُ الإبداع. والوحي المحمدي –القرآن– إذا نُظر إليه من المنظور الأدبي فهو قمة البلاغة والإبداع. وأمّا من المنظور الديني فهو تجربة روحية فريدة».

وزعمه هذا غير سليم: «لأنه لا يصح وصف الأعمال البشرية الإبداعية بالإعجاز إذا قُصد به تشبيهها بالإعجاز القرآني؛ لأن القرآن الكريم كلام الله المعجِز الذي يمثل المعجزة الحقيقية الخالدة. وأمّا تلك الأعمال الإبداعية فهي ليست معجزة من الناحية النظرية والعملية؛ فمن الناحية النظرية إنه لا يصح عقلًا أن يُقال: إنّ هذه الأعمال الإبداعية معجزة، ولا يمكن الإتيان بمثلها، إنه لا يصح ذلك؛ لأنّ أيّ عمل بشري مهما كان إبداعه يمكن أن يُقلَّد، أو يُنتَج من جديد بتكرار التجربة عند نفس الشخص، أو عند شخص آخر، فيُؤدي ذلك إلى إنتاج نفس العمل، أو قريب منه، أو أحسن منه، بِغَضّ النظر عن القُرب أو البُعد الزمنيين. لذا لا يصح أبدًا إصدار حكم نظري بأنّ هذا العمل الإبداعي لا يمكن الإتيان بمثله، أو بأحسن منه، أو بقريب منه. ومن يقول ذلك فهو قد خالف العقل؛ لأنه لا يُوجد أيّ مانع عقلي بعدم إمكانية تكرار إبداعات البشر وتشابهها فيما بينها.

وأمّا من الناحية العملية فإن الواقع يشهد على أن الأعمال الإبداعية لكبار المبدعين في العالم تتكرر أعمالهم في الواقع المشهود؛ لأن تجارب البشر تتكرر بطريقة أو أخرى، فقد تتشابه كثيرًا، وقد تختلف كثيرًا، وقد تجمع بين التشابه والاختلاف معًا. فيأتي إنتاجهم انعكاسًا لتجاربهم على المستويين العقلي والوجداني. علمًا بأن أعمالهم لا تخلو من النقائص والسلبيات مهما بلغت من القوّة والإيجابية وحازت

على صفات الكمال. وأمّا الأمثلة التي ذكرها الجابري، فهو قد بالغ في تضخيمها، وتوجيهها الوجهة التي يريد الوصول إليها».

ولم تسلم تلك الأعمال التي استشهد بها من نقدٍ أبَان عن اختلالات جمة انطوت عليها، وأنّى لها أن تقارَن بالقرآن الذي يعرض منهج الحياة. وهي كذلك أعمال أمضى أصحابها زمنًا في تهذيبها وتشذيبها، ولا يخفى حجم التكلُّف الذي يطبعها، من سجع مصطنع وخيال جامح ومبالغات جلية. وهناك أمر مهم لم يلتفت إليه الجابري، وهو أن القرآن في سياق التحدي والإعجاز لم يطلب من معارضيه الإتيان بشيء فريد؛ وإنما وقع التحدي بالإتيان بمثل القرآن، وهذا أيضًا مسلك القراء المعاصرين في تهريب القضايا خارج محل النزاع، وكنت أوَدّ ألّا يقع الجابري في مثل ذلك. كما أشير إلى أنّ فكرة المماثلة بين فرادة الإبداع في القرآن والإنتاجات الأدبية ليست من بنات أفكار الجابري، بل هو مسبوق فيها منذ زمن بعيد.

خاتمة

نخلص من المقالتين إلى القول إنّ دراسة الجابري لم تخرج عن نظيراتها مما سمي بالقراءات المعاصرة للقرآن الكريم؛ إنْ على مستوى المنطلقات وآليات الاشتغال، أو النتائج والأهداف، كما أنها كانت دون ما زعم الجابري وتعهّد بالإتيان به، إذْ يفسّر القرآن حسب ترتيب النزول، فلم نكن سوى أمام جملة من الخواطر والأحكام الجاهزة المشككة في المسلّمات والدعاوى العريضة دون بيّنة.

وتكمن خطورة دراسة الجابري من جهة مكانة الرجل العلمية، بالمقارنة مع باقي القراء المعاصرين، ومن جهة قدرة الجابري على المخاتلة من خلال استعمال ألفاظ التكريم في حقّ القرآن والصلاة على الرسول الأمين، والتفنّن في تجنّب العبارات المستفزة كما يفعل أركون ونصر حامد أبو زيد مثلًا.

كما نستخلص أنّ واجبَ الوقت في هذا الميدان إطلاعُ الباحثين في علوم القرآن والتفسير على المناهج المعاصرة التي يتوسّل بها القرّاء الحداثيون في قراءة الوحي، حتى لا تبقى تلك الميادين حكرًا عليهم؛ لأنّ التجارب العلمية تثبت أن الاستيعاب شرط محوري من أجل التجاوز، ومنه فإنّ تحصيل تلك الحقول المعرفية يزوّد الباحث بعُدّة منهجية تسعفه في إدراك انحساراتها وحدودها وانعطافاتها وسياقات إنتاجها .

وتجدر الإشارة أيضًا إلى أهمية بذل جهود جماعية لتدقيق بعض المباحث في مظانّ علوم القرآن؛ لأنها تتضمن عبارات ومواقف يدلف منها أولئك القرّاء لممارسة النقد الهدّام.

خامسا

المهندس محمد شحرور

محمد شحرور (1938 – 2019) مهندس وباحث ومفكر سوري، وأحد أساتذة الهندسة المدنية في جامعة دمشق ومؤلف ومنظر لما أُطلِق عليه «القراءة المعاصرة للقرآن». بدأ شحرور كتاباته عن القرآن والإسلام بعد عودته من موسكو واتهمه البعض باعتناقه للفكر الماركسي بسبب قضائه فترة شبابه في الاتحاد السوفيتي. في سنة 1990 أصدر كتاب الكتاب والقرآن الذي حاول فيه تطبيق بعض الأساليب اللغوية الجديدة في محاولة لإيجاد تفسير جديد للقرآن، وأثار ذلك لغطاً شديداً استمر لسنوات، وصدرت العديد من الكتب لنقاش الأفكار الواردة في كتابه ومحاولة دحضها أو تأييدها. وقد كسب محمد شحرور العديد من المؤيدين والمعارضين لأفكاره في العديد من البلدان.

حياته

ولد محمد شحرور بن ديب في دمشق عام 1938 من عائلة متوسطة حيث كان والده صباغا، وقد كان والده تلميذاً عند الشيخ الألباني، أتم تعليمه الثانوي في دمشق وحاز على الثانوية العامة 1958 وسافر بعد ذلك إلى الاتحاد السوفييتي ليتابع دراسته في الهندسة المدنية، وتخرج بدرجة دبلوم 1964 من جامعة

موسكو، ثم عاد لدمشق ليعين فيها معيداً في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق حتى عام 1968.
أوفد إلى جامعة دبلن بإيرلندا عام 1968 للحصول على شهادتي الماجستير عام 1969، والدكتوراه عام 1972 في الهندسة المدنية – اختصاص ميكانيك تربة وأساسات. عين مدرساً في كلية الهندسة المدنية – جامعة دمشق عام 1972 لمادة ميكانيك التربة، ثم أستاذا مساعداً. افتتح مكتباً هندسياً استشارياً لممارسة المهنة كاستشاري منذ عام 1973، واستمر يمارس الدراسات والاستشارات الهندسية في مكتبه الخاص في حقل ميكانيك التربة والأساسات والهندسة حتى سنوات حياته الأخيرة. وقدم وشارك في استشارات فنية لكثير من المنشآت الهامة في سوريا . له عدة كتب في مجال اختصاصه تؤخذ كمراجع هامة لميكانيك التربة والأساسات.

بدأ في دراسة التنزيل الحكيم وهو في أيرلندا بعد حرب 1967، وذلك في عام 1970، وقد ساعده المنطق الرياضي على هذه الدراسة، واستمر بالدراسة حتى عام 1990، حيث أصدر الكتب التالية ضمن سلسلة (دراسات إسلامية معاصرة) الصادرة عن دار الأهالي للطباعة والنشر في دمشق.

مؤلفاته

أصدر الكتب التالية ضمن سلسلة (دراسات إسلامية معاصرة) الصادرة عن دار الأهالي للطباعة والنشر في دمشق:

1. الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة) عام 1990. (822) صفحة.
2. الدولة والمجتمع) عام 1994. (375) صفحة.

3. الإسلام والإيمان – منظومة القيم) عام 1996. (400) صفحة.

4. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي – فقه المرأة " الوصية – الإرث – القوامة – التعددية – اللباس") عام 2000. (400) صفحة.

5. تجفيف منابع الإرهاب) عام 2008. (300) صفحة.

- وصدر له عن دار الساقي، بيروت – لبنان، الكتب التالية:

1. القصص القرآني – المجلد الأول: مدخل إلى القصص وقصة آدم) عام 2010. (359) صفحة.

2. الكتاب والقرآن – رؤية جديدة) عام 2011. (711) صفحة.

3. القصص القرآني – المجلد الثاني: من نوح إلى يوسف) عام 2012. (286) صفحة.

4. السنة الرسولية والسنة النبوية – رؤية جديدة) عام 2012. (229) صفحة.

5. الدين والسلطة – قراءة معاصرة للحاكمية) عام 2014. (480) صفحة.

6. الإسلام والإيمان – منظومة القيم) عام 2014 (336) صفحة.

7. فقه المرأة – نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي) عام 2015 (384) صفحة.

8. أمُّ الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة في الحاكمية الإنسانية – تهافت الفقهاء والمعصومين) عام 2015 (464) صفحة.

انتقادات وردود

وُجهت العديد من الانتقادات لأفكار الدكتور محمد شحرور، خاصة كتابه الأول الكتاب والقرآن، وقد صدرت عدة مؤلفات تنقد أفكاره وترد عليه، منها:

- الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم – دراسة نقدية – د .الجيلاني مفتاح – دار النهضة، دمشق 2006
- قراءة معاصرة في القراءة المعاصرة – د . صهيب محمود السقار – دار الفكر، بيروت 2020[5]
- القراءة المعاصرة للدكتور شحرور – مجرد تنجيم/ كذب المنجمون ولو صدقوا – سليم الجابي – دمشق 1991
- القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان – أحمد عمران – دار النفائس، بيروت 1995
- تهافت القراءة المعاصرة – د . منير الشواف – الشواف للنشر والدراسات، قبرص 1993
- بيضة الديك – نقد لغوي لكتاب «الكتاب والقرآن» – يوسف الصيداوي – دمشق، سورية
- القرآن وأوهام القراءة المعاصرة – م. جواد عفانة – دار البشير، عمان 1994
- التحريف المعاصر في الدين – تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق (عبث الشحرور في حِمَى النسور) – الدكتور عبد الرحمن حبنكة المَيداني – دار القلم، دمشق

وفاته

أعلن حساب المهندس محمد شحرور الرسمي على تويتر خبر وفاته في مدينة أبو ظبي في 21 ديسمبر 2019 ونقل جثمانه إلى دمشق بناءً على وصيته ليدفن في مقبرة العائلة.

الكتاب والقرآن قراءة معاصرة

ما يهمنا في بحثنا هذا المخصص عن القراءات المعاصرة للنصوص القرآنية هو الاطلاع على أهم مفسري عصرنا الحاضر وقد أخترنا من بين هؤلاء المهندس محمد شحرور الذي لاقت قراءته وتفسيره للقرآن الكريم صدى واسعا بسبب الجرأة والغلو فيها وسنفرد في محور بحثنا هنا دراسة لكتابه الكتاب والقرآن قراءة معاصرة والذي وضع فيه المهندس شحرور كل ثقله وثقافته وعلمه وسنعمد الى دراسته بشكل أكثر تفصيلا ونقدا نظرا لأهمية تأثير الشحرور في فكر الطليعة الشبابية الحائرة والمترددة .

جاء في مقدمة كتابه المذكور والمنشور على موقعه الالكتروني الخاص به (https://shahrour.org/?page_id=606#b1-1-1)

تمهيد في المصطلحات

قال تعالى ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (الحجر 9).

تصادفنا في المصحف إلى جانب لفظة "الذكر" الألفاظ التالية: "الكتاب" و"القرآن" و"الفرقان".

فهل هذه الألفاظ كلها تشير إلى معنى واحد لأنها مترادفات؟ أم أنها تشير إلى معان مختلفة؟

وإذا كانت تلك الألفاظ تشير إلى معان متغايرة، فما معنى كل لفظة؟

نبدأ أولاً بتحديد مصطلحي "الكتاب" و"القرآن" ونحدد ثانياً مصطلح "الذكر ثم نبحث ثالثاً في مصطلح "الفرقان".

فمن الخطأ الفاحش أن نظن عندما ترد كلمة كتاب في المصحف أنها تعني ك المصحف. لأن الآيات الموجودة بين دفتي المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس تحتوي على عدة كتب "مواضيع"، وكل كتاب من هذه الكتب يحتوي على عدة كتب: فمثلاً كتاب العبادات يحتوي على كتاب الصلاة وكتاب الصوم وكتاب الزكاة وكتاب الحج. وكتاب الصلاة يحتوي على كتاب الوضوء وكتاب الركوع وكتاب السجود.

أما عندما تأتي كلمة كتاب معرفة بـ أل التعريف "الكتاب" فأصبح معرفاً عندا قال ﴿ذلك الكتاب﴾ في ثاني آية في سورة البقرة بعد ﴿الم﴾ (ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ قالها معرفة ولم يقل: كتاب لا ريب فيه، لأنه لو قالها لوجب تعريف هذا الكتاب. فمجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد صلى الله عليه وسلم هي مجموعة الكتب التي سميت "الكتاب"، ويؤيد ذلك أن سورة الفاتحة تسمى فاتحة الكتاب.

هذا الكتاب هو مجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد صلى الله عليه وسلم من الله في النص والمحتوى، والتي تؤلف في مجموعها كل آيات المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس. هذا الكتاب يحتوي على مواضيع رئيسية هي:

﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ (البقرة 3) (كتاب الغيب).

﴿ ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ﴾ (البقرة 3) (كتاب العبادات والسلوك) (سلوك) .

الرد

نلاحظ بداية أن الشحرور يتهرب من بيان التعريف اللغوي والمصطلحي للكتاب وهو أمر متفق عليه عند جميع اللغويين فلقد جاء في الوسوعة العقدية : (الكُتُبُ: جَمعُ كِتابٍ، والكِتابُ مَصْدرُ كَتَب يَكتُبُ، ثمَّ سُمِّيَ به المكتوبُ، ويُطلَقُ الكِتابُ على المُنَزَّلِ وعلى ما يَكتُبُه الشَّخصُ ويُرسِلُه، وأصلُ (كتب): يدُلُّ على جَمعِ شَيءٍ إلى شَيءٍ) .

وقد عرفته اصطلاحا بأنه (المرادُ بالكُتُبِ في الاصطِلاحِ: الكُتُبُ والصُّحُفُ التي حوت كلامَ اللهِ تعالى الذي أوحاه إلى رسُلِه عليهم السَّلامُ، سواءٌ ما ألقاه مكتوبًا كالتوراةِ، أو أنزله عن طريقِ المَلَكِ مُشافهةً فكُتِب بعد ذلك .

قال اللهُ تعالى: يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ [النساء: 153 .

قال القُرطبيُّ: (سألَتِ اليهودُ محمَّدًا صلَّى اللهُ عليه وسلَّم أن يصعَدَ إلى السَّماءِ وهم يرونَه، فيُنزِلُ عليهم كِتابًا مكتوبًا فيما يدَّعِيه على صِدْقِه دَفعةً واحدةً، كما أتى موسى بالتوراةِ

كما عرفه موقع المعاني الجامع : (تعريف و معنى الكتاب في معجم المعاني الجامع - معجم عربي عربي

1. الكِتَاب: مصطلحات

- الرسالة ، ومنه: كتاب القاضي إلى القاضي ، أي: رسالة من قاض في بلد إلى قاض في بلد آخر تحتوي شهادة الشهود على الغائب أو غير ذلك. (فقهية

2. الكِتَاب: مصطلحات

- الصحف المجموعة التي حوت جملة من المعلومات. (فقهية

3. الكِتَاب: مصطلحات

- إذا أطلق: القرآن الكريم (انظر: قرآن) . (فقهية

1 – الكتاب في اللّغة مصدر كتب، يقال: كتب الشيء يكتبه كتباً وكتاباً وكتابةً، ويطلق على عدة معان منها :

أ – أنّه اسم لما كتب مجموعاً، قاله الأزهريّ.

ب – يطلق على ما يكتبه الشخص ويرسله إلى غيره.

ج – يطلق على المكتوب وعلى ما كتب فيه.

د – يطلق على المنزل من عند الله تعالى، فيشمل القرآن والتوراة والإنجيل.

هـ – يطلق على الصّحف المجموعة.

وفي اصطلاح الفقهاء: الكتاب هو الذي يشتمل على المسائل سواء كانت قليلةً أو كثيرةً من فنّ أو فنون.

وعند الأصوليّين الكتّاب هو القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ ، والفقهاء يستعملون هذا المعنى فيقولون في الاستدلال: ودليله الكتّاب والسّنّة، والكتّاب عند الحنفية يطلق على مختصر الإمام القدوريّ.

والكتّاب الحكميّ عند الفقهاء ما يكتب فيه شهادة الشّهود على غائب بلا حكم ليحكم المكتوب إليه من القضاة به ويسمى كتّاب القاضي إلى القاضي.

فالقرآن كتّاب سماوي واحد وليس عدة كتب ونلاحظ أنه قسم كتّاب الله تقسيما أعتمده التراثيون في اخراج كتبهم وتبويبها حيث سموا كل قسم منها (بالكتّاب) مثلا كتّاب الصلاة وكتّاب الزكاة وغير ذلك

والحقيقة أن الشحرور يصطنع تعريفات ومصطلحات خاصة به ويفرض على قراءه أن يقنعوا بها لأعتقاده بأنها عين الصواب يقول : (أي أن هناك نوعين من الكتب: النوع الأول هو الذي يتعلق بسلوك الإنسان، ككتّاب الصلاة الذي يتألف من الوضوء والقيام والركوع والسجود، وهذه الكتب غير مفروضة على الإنسان حتماً، بل له القدرة على اختيار الالتزام بها أو عدم التقيد بها . ويعني ذلك أن الإنسان هو الذي يقضي "يختار" موقفه منها . وأطلق على هذا النوع في المصحف مصطلح "القضاء" والنوع الثاني قوانين الكون وحياة الإنسان ككتّاب الموت وكتّاب خلق الكون والتطور والساعة والبعث، وهذه الكتب مفروضة على الإنسان حتماً، وليست له القدرة على عدم الخضوع لها . وأطلق على هذا النوع في المصحف مصطلح "القدر". ويتوجب على الإنسان أن يكتشف هذه القوانين ويتعلمها ليستفيد من معرفته لها .) .

هذا النص يؤكد لنا اصراره على تقسيم القرآن الكريم الكتاب الواحد الى كتب بدلا من السور والأيات وهو تقسيم يتفرد به القرآن الكريم ومن ناحية أخرى أعطاءه تعريفا غريبا للمصطلحات الدينية فأعتبر أن كتاب الصلاة الذي يتألف من الوضوء والقيام والسجود والركوع وأخضعها لمصطلح القضاء وهي على حد وصفه اختيارية وغير مفروضة على الانسان وفي ذلك أغلاط كبيرة ذلك أنه أخذ الأيمان بالقضاء وهو ركن من أركان الأيمان بالله وجعله من العبادات ولم يكتفي بذلك بل جعلها غير مفروضة على (الأنسان) ونلاحظ هنا أن كلمة الانسان هنا جاءت بدلا من كلمة (المؤمن) فاذا كان للآنسان بشكل عام حرية الأختيار بين أن يؤمن أو يكفر وبالتالي له الحق في أن يعبد الله ويؤدي العبادة لله فأن المؤمن بالله ليس له الخيار في ذلك فالأيمان بالله يستوجب العبادات من هنا جاء تعبير (الفرائض) .أو العبادات المفروضة .

ويتابع هووسه هنا بقوله (والنوع الثاني قوانين الكون وحياة الإنسان ككتاب الموت وكتاب خلق الكون والتطور والساعة والبعث، وهذه الكتب مفروضة على الإنسان حتماً، وليست له القدرة على عدم الخضوع لها . وأطلق على هذا النوع في المصحف مصطلح "القدر". ويتوجب على الإنسان أن يكتشف هذه القوانين ويتعلمها ليستفيد من معرفته لها .) .

ويقصد بالنوع الثاني من الكتب هنا ويعددها والغريب هنا قوله (وأطلق على هذا النوع منفي المصحف مصطح القدر وهذا افتراء واضح فليس في القرأن الكريم أي اشارة أو نص صريح على أن القدر يعني قوانين الكون وقوانين الحياة وغيرها .

ويضيف في تعريفه وتفريقه بين معنى النبوة والرسالة أو بين (النبي) والرسول قائلا : (وبما أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو رسول الله، وهو نبي، فهذا الكتاب يحتوي على رسالته ونبوته. فالرسالة هي مجموعة التعليمات التي يجب على الإنسان التقيد بها "عبادات، معاملات، أخلاق" "الحلال والحرام" وهي مناط التكليف.

والنبوة من "نبأ" هي مجموعة المواضيع التي تحتوي على المعلومات الكونية والتاريخية "الحق والباطل".

وعليه فالكتاب يحوي كتابين رئيسيين :

الكتاب الأول: كتاب النبوة: ويشتمل على بيان حقيقة الوجود الموضوعي، ويفرق بين الحق والباطل أي الحقيقة والوهم.

الكتاب الثاني : كتاب الرسالة: ويشتمل على قواعد السلوك الإنساني الواعي، ويفرق بين الحلال والحرام.)

وهذا التفريق والخلط بين مفهوم النبي والرسول لا يقع فيه رجل علم حاول الاجتهاد في تفسير القرآن الكريم بل لا يقع فيه من هم أدنى مستوى علمي أو معرفي فمن المعروف ان العلماء فرقوا بين النبي والرسول وفق مل يلي :

المشهور عند العلماء: أن النبي: هو الذي يوحى إليه بشرع، ولكن لا يؤمر بتبليغ الناس، يوحى إليه يفعل كذا، ويفعل كذا، يصلي كذا، يصوم كذا، لكن لا يؤمر بالتبليغ، فهذا يقال له: نبي.

أما إذا أمر بالتبليغ، فيبلغ الناس، ينذر الناس؛ صار نبيًا رسولًا، كنبينا محمد ﷺ ومثل موسى وعيسى ونوح وهود وصالح وغيرهم.

وقال قوم آخرون من أهل العلم: إن النبي هو الذي يبعث بشريعة تابعة لغيره، تابعة لنبي قبله، يقال له: نبي، أما إذا كان مستقلًا؛ فإنه يكون نبيًا رسولًا، فالذين بعثوا بعد موسى بشريعة التوراة يسمون أنبياء؛ لأنهم تابعون للتوراة، والصواب الأول؛ أن الرسول هو الذي يبعث، ويؤمر بالتبليغ، وإن كان تابعًا لنبي قبله، كما جرى من داود وسليمان وغيرهم من الأنبياء بعد موسى، فإنهم دعوا إلى ما دعا إليه موسى، وهم أنبياء ورسل، عليهم الصلاة والسلام.

فالرسول هو الذي يؤمر بالتبليغ مطلقًا، وإن كان تابعًا لنبي قبله، كمن كان على شريعة التوراة، والنبي هو الذي لا يؤمر بالتبليغ، يوحى إليه بصيام، أو بصلاة، أو نحو ذلك، لكنه لا يؤمر بالتبليغ، لا يقال له: بلغ الناس، نعم.

فكلاهما أي النبي والرسول يجمع بين (كتاب النبوة وكتاب الرسالة) وفق تصنيفه لكن الفرق بينهما هو فقط في (التبليغ) فالرسول مكلف بذلك بينما النبي فلا يفرض عليه التبليغ وفق مايراه العلماء .

والذي يدعو الى الغرابة أكثر هو لجوء الشحرور لأختراع تصنيف وتقسيم أخر للقرأن الكريم فيقول :

(وقد أوضح في سورة آل عمران أن الكتاب ينقسم إلى موضوعين رئيسيين "كتابين" ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما

تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ (آل عمران 7) .

1 – الكتاب المحكم أي مجموعة الآيات المحكمات، وقد أعطاها تعريفاً خاصاً بها هو أم الكتاب. ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب﴾ وبما أن الكتاب هو مصطلح فقد عرف بمجموعة الآيات المحكمات، حيث أن هذا المصطلح جديد على العرب، فالعرب تعرف أم الرأس: "ضربه على أم رأسه" ولكنها لا تعرف أم الكتاب، لذا فقد عرفه لهم، ولمصطلح "أم الكتاب" معنى واحد أينما ورد في الكتاب، أي لا يمكن أن يكون لهذا المصطلح معنى حقيقي وآخر مجازي، بل معناه الوحيد هو ما عرف به، وهو مجموعة الآيات المحكمات. والآيات المحكمات هن مجموعة الأحكام التي جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم، والتي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني "الحلال والحرام" أي العبادات والمعاملات والأخلاق والتي تشكل رسالته.

2 – وإذا فرزنا مجموعة الآيات المحكمات على حدة، فما تبقى من آيات الكتاب بعد ذلك هو كتابان أيضاً، وهما: الكتاب المتشابه، وكتاب آخر لا محكم ولا متشابه. وهذا الكتاب الآخر يستنتج من قوله تعالى (وأخر متشابهات) حيث لم يقل "والآخر متشابهات" فهذا يعني أن الآيات غير المحكمات فيها متشابهات وفيها آيات من نوع ثالث لا محكم ولا متشابهٍ، وقد أعطى لهذه الآيات مصطلحاً خاصاً بها في سورة يونس، وهو "تفصيل الكتاب" وذلك في قوله: ﴿وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين﴾ (يونس 37) . فهذه الآية تدلنا على وجود ثلاثة مواضيع هي :

القرآن.

الذي بين يديه.

تفصيل الكتاب.

وقد أكد أن تفصيل الكتاب موحى أيضاً من الله سبحانه وتعالى في قوله: ﴿وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين﴾ .

فالكتاب بالمتشابه هو كل آيات الكتاب ما عدا آيات الأحكام "الرسالة" وما عدا آيات تفصيل الكتاب. وهذا الكتاب المتشابه هو مجموعة الحقائق التي أعطاها الله إلى النبي صلى الله عليه وسلم، والتي كانت في معظمها غيبيات أي غائبة عن الوعي الإنساني عند نزول الكتاب والتي تشكل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، والتي فرقت بين "الحق والباطل".

فإذا أخذنا الكتاب المتشابه "أي آيات المصحف ما عدا الأحكام وتفصيل الكتاب" نرى أنها تتألف من كتابين رئيسيين وردا في قوله تعالى ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾ (الحجر 87):

الكتاب الأول: سبعاً من المثاني.

الكتاب الثاني: القرآن العظيم.

وميزة هذه الآيات أنها إخبارية ولا يوجد فيها أوامر ونواهٍ، ولكن كلها آيات خبرية "أنباء". فمثلاً بعد سرد جزء من قصة نوح في سورة هود قال تعالى (تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين) (هود 49) لاحظ قوله "أنباء" وقوله "غيب". ولاحظ

حين سرد قصة آدم قوله تعالى (قل هو نبأ عظيم أنتم عنه معرضون﴾ (ص67-68) وقوله ﴿ولتعلمن نبأه بعد حين﴾ (ص 88) .

فهو يعتبر أن المتشابهات هن كل أيات الكتاب ماعدا أيات تفصيل الكتاب وفي موضع أخر يعتبر هذه المتشابهات في معظمها من الغيبيات) .

بعد ذاك طله يتوصل الى نتيجة غريبة فيقول : (أن القرآن شيء والكتاب شيء آخر،) .

ولتوضيح الحقائق التي غفل عنها الشحرور وماوقع فيه من تخبطات وتناقضات نقول :

أن القرآن الكريم فيه المحكم والمتشابه ، والمحكم هو البيّن الواضح الذي لا يلتبس أمره ، وهذا هو الغالب في القرآن ، فهو أمّ الكتاب وأصل الكتاب ، وأما المتشابه ، فهو الذي يشتبه أمره على بعض الناس دون بعض ، فيعلمه العلماء ولا يعلمه الجهال ، ومنه ما لا يعلمه إلا الله تعالى .

وهذا التعريف أتفق عليه جمهور علماء الأمة قاطبة .

ومعنى أم الكتاب يوحي لنا بذلك أي بأنها أكثرية أيات الله وهي محكمة لا يصعب فهمها أو تفسيرها

وهكذا يقلب الشحرور المعاني ويحرف المصطلحات لتحقيق هواجس معرفيه فوقيه عنده .

الفرق بين الذكر والقرآن

لقد فرق الشحرور متعمدا بطريقة تكرس ما يشتهيه من نتائج لبحثه فرق بين الذكر والقرآن الكريم يقول في ذلك : (فالذكر هو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي، وهذه هي الصيغة التي يذكر بها القرآن. وبما أن هذه الصيغة عربية فقد قال للعرب لقد أنزلنا إليكم كتاباً فيه ذكركم أفلا

تعقلون﴾ (الأنبياء 10) أي صيغته اللغوية الصوتية في اللسان العربي المبين لذا قال: (فيه ذكركم) وهنا جاء أكبر عز للعروبة والقومية العربية. أما بقية الكتاب فقد تلازم الإنزال والتنزيل فيها بدون "جعل" وكان الإنزال عربياً مباشراً. وبما أن الله سبحانه وتعالى منزه عن الجنس فهو ليس عربياً ولا تركياً ولا.. ولكن قد جاء النص من الله سبحانه وتعالى أن الإنزال عربي .) .

نقول : ان الذكر هو عكس النسيان وليس الصورة الصوتية للكتاب كما زعم الدكتور شحرور قال تعالى : فإني نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره (الكهف 63) . فبالتأكيد أن غلام موسى لم يكن يقصد ذكر الحوت بقوله الحوت الحوت الحوت الحوت. . . . بصوت عال وانما قصد أنه نسي وغفل عن أخذه وحمله معه. وقوله تعالى فلما نسوا ماذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء (الأعراف 165) فجاءت كلمة ذكروا مقابل نسوا . وكذلك في قوله تعالى : فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شئ (الأنعام 44) فقرن الذكر مع النسيان وقال تعالى : تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضاً (يوسف 85) . فلم يكن يعقوب عليه السلام يقصد أنه كان يقول يوسف يوسف يوسف . . . بل كان يوسف في ذاكرته لم ينساه في قلبه وعقله وقد يذكر اسمه جهراً كلما جاءت فرصة أو مناسبة. وقد يكون الذكر بصوت مسموع أو قلبياً بدون صوت قال تعالى : أولا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئًا . وقال تعالى الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم فيمكن أن يكون الذكر قلبياً أو مسموعاً . وقد جاء القرآن لتذكير الانسان بالله تعالى وآياته في الخلق والنشأة الأولى والآخرة والقيامة ووجوب الشكر لله تعالى والايمان به والصلاة وفعل الخيرات . فقال تعالى ص والقرآن ذي الذكر (ص 1) وذي صفة للقرآن والمعنى " أن القرآن مذكر للانسان بآيات ربه . وليس الذكر مختلفاً عن القرآن أو

الصورة الصوتية كما زعم الدكتور شحرور . وقال تعالى : ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها (الكهف 57) . فالآيات التي تذكر بالله وآياته والالتزام بأوامره ونواهيه . . . . .فهي مذكرة وهي الذكر التي تذكر الانسان بالأساسيات التي يجب عليه اتباعها وعدم نسيانها في هذه الحياة ، وهي القرآن الكريم .ولذلك فإن الذكر الذي اختصه الله بالحفظ في قوله تعالى : إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون . يشمل جميع ما أنزل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوحي سواء ما جاء في القرآن أو السنة. ولو كان المراد بالحفظ القرآن فقط لقال إنا نحن نزلنا القرآن وإنا له لحفظون لكنه جل وعلا تكفل بحفظ الذكر كله كاملاً ، والذكر الكامل هو القرآن والسنة لأن السنة شارحة للقرآن .

أما كلمة القرآن فهي مشتقة من القراءة وهي الكيفية التي يقرأ بها الكتاب فالقرآن هو الصورة اللفظية للكتاب وليس الذكر هو الصورة اللفظية كما توهم الشحرور قال تعالى : فإذا قرأناه فاتبع قرآنه (القيامة 18) . أي فاتبع الطريقة التي يقرأ بها وقال تعالى : إن علينا جمعه وقرآنه (القيامة 17) فتكفل بجمعه وطريقة قراءته. ولو كانت القراءة تعني جمع القرآن كما قال الشحرور لما كان هناك معنى لتكرار كلمة قرآنه مع كلمة جمعه في قوله تعالى : " إنا علينا جمعه وقرآنه " . وقال تعالى أيضاً : فاسأل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك (يونس 94) . أي أن الكتاب عندما يقرأ يسمى قرآناً أما الكتاب الذي لا يقرأ فلا يسمى قرآناً لكن تبقى تسميته كتاباً . وبناء على ذلك فإننا نقول أن الذي أنزل من اللوح المحفوظ هو الصورة الصوتية للقرآن وليست الصورة الكتابية اذ أن الصورة الكتابيه في اللوح المحفوظ تختلف عن الصورة الكتابية بالعربية والتي نقلت إلينا عن الصحابة ولأن القرآن يبدو أنه أساساً لم يكن عربياً لقوله تعالى : إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (3) الزخرف لأن جعل تفيد التحويل . وكذلك فإن قوله

تعالى : إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون (يوسف 2) وقوله تعالى أيضاً : وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون (طه 113) . تفيد نفس المعنى .

و يقول شحرور (إنّ القرآن رسالة عالمية،) ويقصد بذلك أنّه يجب أن يلائم كل الشعوب كالياباني والأمريكي. ويقول إنه رسالة خاتمة، فيجب أن يكون النصّ مواكبا لكل التطوّرات. وبدلا من أن يلجأ شحرور إلى القرآن لاستخلاص مفاهيمه وقيمه وأحكامه بمعزل عن تأثير القيم العلمانية المعاصرة، يقوم بعملية عكسية، وهي أنه يجعل القرآن تابعًا للقيم العلمانية المعاصرة، ويقوم بليّ أعناق النصوص ليخرج بمفاهيم تتلاءم مع هذه القيم. فالضابط الوحيد عنده في تفسير القرآن هو "الجذر اللغوي"، وعندما يريد تفسير كلمة معينة في القرآن يلجأ إلى القواميس يبحث فيها عن معنى يجده أكثر توافقا مع القيم العلمانية المعاصرة! وهذه هي خلاصة منهجه.

نموذج تطبيقي في آية من آل عمران

يستعرض شحرور نموذجا تطبيقيا على منهجه هذا في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ (آل عمران: 14). ويقول إنّ الآية تتحدث عن "متاع"، يعني أشياء وحاجات وليس عن مخلوق عاقل. فهو ينكر أن يكون معنى "نساء" جمع امرأة، وإنما يزعم أنّ النساء هنا جمع "نسيء"، أي التأخير. ومن ثمّ يصبح المعنى: الأشياء المؤخّرة، أي الأشياء الجديدة المحبوبة للناس، أي الموضة. يقول شحرور إنّ الآية فيها خبر عن جميع الناس، وليس العرب خاصة، ويجب أن يكون خبر الله صادقًا، ومن ثم يجب أن يتطابق قول الله مع حال العالم اليوم، والشيء الجديد

محبوبٌ من قبل كل الشعوب، ومن ثم يكون معنى "النساء" عنده أي جمع نسيء، أي الأشياء المؤَخَّرة، أي الأشياء الجديدة!! بهذا التكلّف السخيف يحرّف شحرور القرآن، وهو كما ترون تكلّف مثير للضحك وليس تعاملا علميّا جادّا، ومع ذلك أريد أن أبيّن لمن اغترّ بمنهج شحرور فسادَ استدلاله ومنهجه، وكونه في الأساس منهجًا انهزاميا ومخالفا للمنهج العلمي في فهم القرآن .

مناقشة الدكتور محمد شحرور

والآن بعد هذا التوضيح لمنهج أهل السنّة في التعامل مع المصطلحات الشرعية واختلافه مع منهج المعتزلة، نعود إلى مناقشة الدكتور محمد شحرور ونشير إلى الأمور التالية:

1 كرّر الدكتور محمد شحرور خطأ المعتزلة في عدم التمييز بين المصطلحات والألفاظ، فالألفاظ التي تعرض لها الدكتور مثل: الكتاب، والقرآن، والنبي، والرسول، وأم الكتاب، والسبع المثاني إلخ... لم تعد ألفاظ تحتاج إلى أن نستقرئ معناها اللغوي في المعاجم، بل علينا أن نستقرئ معناها في مصادر الشرع، لذلك فإنّ كل الفروقات والتمييزات والمعاني التي حاول أن يستنبطها الدكتور محمد شحرور من معاني الألفاظ المعجميّة وحدها إنما هو أمر لا طائل تحته، وكل النتائج التي بناها على التفريق بين الكتاب والقرآن، وأنّ القرآن هو الآيات المتشابهات والسبع المثاني إلخ... نتائج غير صحيحة لأن الشرع هو الذي حدّد مضمون هذه الألفاظ، وعلى كل من يريد أن يفهم الدين عليه أن يدخله من باب مصطلحاته الخاصة التي رسمها وحدّد معناها، وفي تقديري إنّ مثل هذه الخطوة طبيعية وهي من حق كل مذهب وعلم ودين أن يحدّد مصطلحاته الخاصة التي تكون مدخلاً له.

2 حمّل الدكتور محمد شحرور بعض الألفاظ معاني لا تسمح بها اللغة ولا سياق النص، ومن أمثلة ذلك تفسيره عبارة أم الكتاب التي وردت في ثلاث آيات كريمة برسالة محمد - صلى الله عليه وسلم- وأضاف إلى ذلك تحديد مضمون تلك الرسالة وهي الحدود والأخلاق والعبادات وتعليمات خاصة وعامة، ولو فسّرنا كلمة "أم الكتاب" معجميّاً لوجدناها تعني " أصل الكتاب"، ولو استقرأنا الآيات التي وردت فيها تلك العبارة لوجدنا أنها تحتمل معنيين:

- الأول: الآيات المحكمات. وذلك لقوله تعالى: (وَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (آل عمران: 7) وقد فصّلت كتب علوم القرآن تعريف المحكم وتعريف نقيضه المتشابه.

- الثاني: اللّوح المحفوظ: وذلك لقوله تعالى: (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (الرعد: 39) ولقوله تعالى: (وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ) (الزخرف: 4.

وفي كلا الحالين يتّضح تحميل الدكتور محمد شحرور للفظ "أم الكتاب" معاني لا يحتملها التحليل اللغوي ولا سياق النّص، وممّا يزيد في اعتسافه أنه حدّد الآيات المحكمات بالحدود والأخلاق والعبادات، لكنّه يمكن أن تكون الآيات المحكمات في صفات الله تعالى، أو بعض آيات الجنّة والنّار إلخ... كقوله تعالى: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) (الصمد: 1)، وكقوله تعالى: (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) (الصمد: 3)، وكقوله تعالى عن الجنّة: (لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ) (فاطر: 35) إلخ...

3 اعتسف الدكتور محمد شحرور في التفسير اللغوي لبعض الألفاظ، فهو قد اعتبر قول القائل "سبحان الله" إقراره بقانون هلاك الأشياء –ما عدا الله– نتيجة التناقض الذي تحويه داخليّاً، وهو قد استهزأ بكل التفسيرات التي تعتبر قول المسلم "سبحان الله" بمعنى تنزيه الله عن كل نقص وعيب، ووصفه –تعالى– بكل صفة كمال، وكانت حجّته في ذلك أنّ النقائص والعيوب تحمل مفهوماً نسبيّاً، ولا أدري ما الذي يضير المعنى عندما ينزّه المسلم الله عن كل عيب مطلق أو نسبي؟! ولكن هناك قضية أخرى بالإضافة إلى اعتساف الدكتور في مجال المعنى هي أنّ عبارة "سبحان الله" تتألّف من مضاف ومضاف إليه، والتي تعني إضافة شيء إلى ذات الله، والواضح أنّ صيغتها النّحويّة لا تسمح بتفسيرها إلا بالمعنى الذي قال به علماء التفسير وهو إضافة التنزيه لذات الله، ولا تسمح صيغتها النّحويّة بالمعنى الذي ذهب إليه الدكتور محمد شحرور.

رفضه للسنة

ومما زاد في خطأ استنتاجه وأحكامه في أحيان كثيرة رفضه للسنة كمبيّن ومقيّد ومفصّل لآيات القرآن الكريم، ليس هذا فحسب بل اعتباره تطبيق الرسول صلى الله عليه وسلم للإسلام هو اجتهاده غير الملزم لنا في شيء، وهو فهمه الخاص المرتبط بالمستوى المعرفي للجزيرة العربية، وهو فهم نسبي، وهو في هذا يلتقي مع كثير من الفئات المنحرفة التي عادت السنة المشرفة قديماً كالمعتزلة والخوارج، ويلتقي مع كثير من الشخصيات التي هوّنت من شأن السنة حديثاً ودعت إلى طرحها جانباً: كحسين أحمد أمين، ومحمد أبو القاسم حاج حمد إلخ...

وليس من شك بأن هذه الأقوال في التهوين من شأن السنة المشرّفة والدعوة إلى طرحها جنباً، تتناقض تناقضاً كاملاً مع أمر الله تعالى في عشرات الآيات الكريمة من القرآن الكريم بطاعة الرسول -صلى الله عليه وسلم- إلى جانب طاعته سبحانه وتعالى، وقد أشار إلى جانب من ذلك الشافعي -رحمه الله- في بداية كتاب "الرسالة"، والتي تساءل فيها: من أين لنا أن نستدل على لزوم طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم؟

فأجاب بأن القرآن هو الذي وجّهنا إلى ذلك، وأوجب علينا ذلك، واستشهد بالآيات التي أمرت بطاعة الرسول -صلى الله عليه وسلم- ومنها قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ) (النساء: 59)، ومنها: (مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) (النساء: 80)، ومنها: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا) (الحشر: 7)، ومنها: (إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا) (النور: 51) إلخ...

إنّ النظر إلى القرآن وحده دون الأخذ بالسنة معه هو الذي جعل الكاتب يخرج علينا بتفاسير غريبة لبعض الآيات الكريمة أو بعض المعاني القرآنية: كالقيامة والبعث والصور والساعة والسّبع المثاني إلخ... وسأمثّل لذلك بمثال واحد هو تفسيره للسّبع المثاني التي أورد ما جاء عن أصلها في مقاييس اللغة فقال: (المثناةُ : طرف الزمام في الخشاش) وإنما يثنى الشيء من أطرافه، فالمثاني إذاً أطراف السور وهي إذن فواتحها، فتوصّل إلى أنّ السبع المثاني هي سبع فواتح للسور، فإذن السبع المثاني هي الفواتح التالية:

1 ألم 2- ألمص 3- كهيعص 4- يس 5- طه 6- طسم 7- حم ثم نظر إلى الأحرف التي تتضمنها الآيات السبع السابقة فوجدها تتألف من 11 حرفاً، وأخذ الأحرف التي وردت في بداية سور أخرى ولم ترد في الفواتح السابقة فوجد أنها ثلاث هي:

1 القاف 2- الراء 3- النون. نجمعها مع الأحرف السابقة فصارت أربع عشر أحرفاً، وأشار إلى أنها أصبحت (7 × 2) وهي أيضاً سبع مثان.

وربط بين ما توصّل إليه وهو أنّ أحرف السور الفواتح بلغت أحد عشر حرفاً وبين قول علماء اللغويات واللسانيات من أنّ الحد الأدنى لأية لغة إنسانية معروفة في العالم هو أحد عشر صوتاً، واعتبر أنّ هذا هو الحد الأدنى اللازم من الأصوات لأي تفاهم بيننا وبين أية مخلوقات يمكن أن توجد في الكواكب الأخرى في المستقبل.

هذا ما أورده الدكتور محمد شحرور في تفسيره للسبع المثاني، ولنرَ ما ورد في السنّة عن تفسير السّبع المثاني لنرَ مدى ابتعاده عن الصواب لغة وشرعاً وعقلاً.

قال الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله تعالى- في مسنده عن أبي سعيد بن المعلّى رضي الله عنه قال: "كنت أصلّي فدعاني رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فلم أجبه حتى صلّيت، قال: فأتيته فقال: ما منعك أن تأتيني؟ قال، قلت: يا رسول الله إني كنت أصلّي قال: ألم يقل الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ} (الأنفال: 24) ثم قال: لأُعلّمنّك أعظم سورة في القرآن قبل أن تخرج من المسجد . قال: فأخذ بيدي فلمّا أراد أن يخرج قلت: يا رسول الله إنك قلت لأعلّمنّك أعظم سورة في القرآن. قال: نعم "الحمد لله رب العالمين" هي السّبع المثاني والقرآن العظيم الذي

أوتيته". وقد وردت بعض الروايات تفسّر الفاتحة بالسّبع المثاني فقط، والآن: هل بعد تفسير الرسول صلى الله عليه وسلم للسّبع المثاني من تفسير؟

لا أظن أنه يجوز لمسلم بعد أن يسمع تفسير الرسول صلى الله عليه وسلم أن يتطلع إلى تفسير آخر، وأحب أن أُنوّه بالإضافة إلى ما سبق إلى أنّ تفسير السنّة للسّبع المثاني أصوب من ناحية لغويّة مما ورد عند الدكتور محمد شحرور لأنه اختار كلمة مثناة وترك الأصل ثني، وقد جاء في مقاييس اللغة عن الأصل ثني ما يلي :

"الثاء والنون والياء أصل واحد وهو تكرير الشيء مرتين، أو جعله شيئين متواليين أو متباينين" والحقيقة إنّ هذا التعريف اللغوي أكثر انطباقاً على الفاتحة وهو أصل المعنى لأن الفاتحة سبع آيات تتكرّر وتثنى في كلّ صلاة، لذلك لم يأخذ به الدكتور محمد شحرور واختار كلمة أخرى هي "المثناة" ليجعلها أصلاً في دراسته، وليصوغ النتيجة التي يريد أن يتوصّل إليها وهي مطابقة الأحرف في فواتح السور مع أصل الأصوات في اللغات الإنسانية.

فتح ثغرة في فهم المسلمين

حرص الدكتور محمد شحرور على فتح ثغرة في فهم المسلمين للنص القطعي الثبوت القطعي الدلالة، وهو في هذا يلتقي مع عدد من الكتّاب يركّزون على فتح هذه الثغرة في هذا الوقت من أمثال: عادل ضاهر، وحسين أحمد أمين، ونصر أبو زيد، ومحمد سعيد العشماوي إلخ...

وكل كاتب تناول بعضاً من هذه الآيات، فنصر أبو زيد تناول آيات صفات الله تعالى، وأحمد أمين تناول آيات الحدود، ومحمد سعيد العشماوي تناول آيات الحجاب والمرأة، وعادل ضاهر تناول النص القطعي

الثبوت القطعي الدّلالة بشكل عام وضرورة فهمه فهماً جديداً مبايناً لكل الأفهام السابقة، وكل واحد منهم دعا إلى أن نطور فهمنا لهذه الآيات القطعية الثبوت القطعية الدلالة، ودعوا إلى عدم التوقف عند فهم الرسول والصحابة وعند فهم علماء المسلمين هذا الفهم الذي استمر على مدار ألف وأربعمائة عام بل يجب أن نفهمها على ضوء معطيات العصر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وحشد كل منهم حججه الخاصة، ولكن قبل أن أستعرض حجج الدكتور محمد شحرور أود أن أنبه إلى خطورة الانسياق في هذه الدعوة التي تنتهي إلى مسخ الدين، وجعله أُلعوبة بيد أصحاب الأهواء، وينتهي حينئذ ديننا إلى ما انتهت إليه الأديان السابقة بأن يكون مبرراً لكل انحرافات البشر وتابعاً لانحدارهم.

تناول الدكتور محمد شحرور كل النصوص القطعية الثبوت القطعية الدّلالة تقريباً فهو تناول آيات الحدود وآيات الربا وآيات الميراث وآيات الطلاق والزواج إلخ... المهم أنه انتهى من تناوله لكل الآيات السابقة إلى فهمها فهماً جديداً مخالفاً لكل الأفهام التي طرحت سابقاً، فهو بالنسبة للربا حرّم ربا أضعاف المضاعفة، وبالنسبة لآيات الميراث أباح التلاعب بالأنصبة التي حدّدها الشرع لكل فرد من أفراد الأسرة، وبالنسبة لتعدد الزوجات أباحه من الأرامل ذوات الأولاد، وبالنسبة لمعالجة الزوجة الناشز فقد ألغى بعض مراحل معالجة نشوزها إلخ...

وقد استند كل مَنْ تناول النص القطعي الثبوت القطعي الدّلالة على شبهة تطور المحيط البشري، فهناك الجديد المتطور باستمرار في العلم والأدوات والأشياء والوسائل إلخ. . وبالتالي يجب أن يكون هناك تطور بالأحكام مرافق للتطور المحيط بنا، ولكن نسي أولئك القائلون بذلك القول أنّ هناك أشياء ثابتة في كيان الإنسان إلى جانب الأشياء المتطورة والمتغيرة التي أشاروا إليها، وإنّ الإسلام عندما وضع آيات الحدود

والميراث والزواج والطلاق والمرأة إلخ... ربطها بالجانب الثابت من الكيان الإنساني، فهناك التجاذب بين الذكر والأنثى، وهناك الأسرة، وهناك شهوة المال، وشهوة النساء، وشهوة الانتقام الخ. . وهي أمور ثابتة إلى قيام الساعة فلابد من حدود ثابتة مرتبطة بها، فكانت تشريعات الزواج والطلاق والميراث وأحكام الأسرة، وحدود السرقة، والزنى، والقتل.

وإنّ أكبر دليل على أنّ الإسلام دين الله العليم الخبير هو أنه راعى الثابت والمتحوّل في الكيان الإنساني والحياة البشرية، فأنزل الشرائع الثابتة للجوانب الثابتة في كيان الإنسان، وأعطى أُطراً عامة للأمور المتحولة في حياة الإنسان، فالإسلام مثلاً أعطانا أحكاماً عامة محدودة في مجال الحياة الاقتصادية فحرّم الربا وأحلّ البيع وأوجب الزكاة وفرض الميراث ولم يلزمنا بزراعة معيّنة ولا بطرق زراعيّة معيّنة ولا بموادّ معيّنة ولا بتجارة معيّنة ولا بصناعة معيّنة إلخ... إنما ترك ذلك لظروف الزمان والمكان.

ولقد حدّثنا القرآن عن أمور غيبيّة متعددة، فحدثنا الله تعالى عن ذاته وعن الجنّة والنار والملائكة وخلق الإنسان وخلق الكون إلخ... ومن الواضح أنّ قوانين عالم الغيب لا تنطبق بحال على عالم الشهادة، وإن معظم الضلال الذي وقع فيه الفلاسفة والمعتزلة جاء من قياس عالم الغيب على عالم الشهادة وسحب قوانين الشهادة على عالم الغيب، وقد وقع الدكتور محمد شحرور في هذا الخطأ، ومن أمثلة هذا قياسه كلام الله على كلام البشر، لذلك تخيّل أنّ القرآن الموجود في اللوح المحفوظ لابد له من الانتقال إلى صيغة لسانية عربية قبل إنزاله على محمد -صلى الله عليه وسلم- ليلة القدر وهي ليلة إشهار القرآن الكريم في نظره.

الفهم الخاطئ للقضاء والقدر

دندن الدكتور محمد شحرور كثيراً على الجبريّة في فهم القضاء والقدر، مع أنّ المسلمين الأوائل لم يفهموا القضاء والقدر بحال من الأحوال على أنّه السلبية والتواكل وسلب الإرادة، بل فهموا القضاء والقدر على أنه الإيجابية نحو الأحداث، والأخذ بالأسباب وثمّ التوكل على الله، كذلك كان فهم القضاء والقدر بتلك الصورة عاملاً إيجابياً في بناء الشخصية المسلمة على مدار التاريخ، وفي دفعها إلى الفعل والبناء وإعمار الكون، وجلّ الدَخَن الذي دخل فهم المسلمين للقضاء والقدر من ثقافات خارجية وأبرزها التصوف الذي رسّخ السلبية، ودعا إلى إسقاط التدبير والانشغال بالذات وترك الخلق للخالق.

وقد تجاوز المسلمون هذا الفهم الخاطئ للقضاء والقدر في العصر الحديث، وجاء ذلك نتيجة عاملين:

- الأول: إبراز معظم الصالحين أوجه القصور في فهم القضاء والقدر الذي ورثناه في العصور المتأخرة، وإبراز الصورة الصحيحة لما يجب أن يكون عليه الإيمان بالقضاء والقدر.

- الثاني: انحسار موجة التصوف التي كانت سبباً في رواج الفهم الخاطئ للقضاء والقدر.

لذلك فإني أرى أنّ دندنة الدكتور محمد شحرور حول القضاء والقدر ليست في محلّها بعد أن تجاوز المسلمون هذه الظاهرة في وقتنا الحاضر.

اعتماده على عقله وحده في التفسير

اعتمد الدكتور محمد شحرور على عقله وحده في تفسير كثير من الآيات الكريمة فجاء بعجائب من التفسير، وهو أمر طبيعي لكل من اعتمد على العقل وحده دون المزاوجة بين العقل والنقل في فهم الآيات وتفسيرها، ودون الاعتماد على المأثور من الأقوال، ونستطيع أن نمثّل على مقولتنا بآيتين:

الأولى: قوله تعالى: (وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ) (فاطر: 24) فسّر النذير بالملاك، وقرّر أنّ الله كان يرسل ملائكة إلى البشر قبل نوح عليه السلام الذي اعتبره أوّل رسول إلى البشر، وزعم أنّ قوله تعالى: (كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ) (الشعراء: 105)، وقوله تعالى: (كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ) (القمر: 23) يعني أنّ تلك الأقوام كذّبت بنبيّهم وبالملائكة الذين أرسلوا إلى البشر يكلّمونهم ويدعونهم، ورفض التفسير الذي ذكرته معظم التفاسير وهو أنّ الله سبحانه بيّن أنّ تكذيب رسول واحد يعني تكذيب جميع رسله، لذلك جاءت كلمة الرسل بالجمع وليس بالمفرد لتشير إلى هذا المعنى.

الثانية: قوله تعالى: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (القصص: 88) فسّرها بأنّ هذا الكون يحمل تناقضاته، وأنّ المادة تحمل تناقضها معها، لذلك فإنّ هذا الكون سيتدمّر وسيتبدّل وسيهلك، ولكن هلاكه سيحوّله إلى مادة أخرى، وهذا هو تفسيره ليوم القيامة، وهو يعتبر أنّ الجنّة والنار غير موجودتين وستوجدان عند تحوّل هذا الكون إلى مادة أخرى، وهو في هذا يرفض الأحاديث الشريفة التي قرّرت وجود الجنّة والنار، ولا أريد أن أسرد عشرات الآيات والأحاديث التي تدحض تفسيره للآية السابقة، ولكنّي أريد أن أسأله بمنطقه اللغوي الذي اعتمده: كيف يمكن أن يوفّق بين المدلول اللغوي للآية الكريمة السابقة وهو الذي يعني بكل بساطة فناء المخلوقات الأخرى وهلاكها وبين تحوّلها إلى مادة أخرى؟ فأين هو إذن الهلاك للمادة؟

التأويل أحد مباحث علوم القرآن، ويحتوي على عدة أقسام مقبولة منها: التأويل بمعنى تحقيق الشيء، ومنها: التأويل بمعنى التفسير، ولكن علماءنا حذّروا من أحد أقسامه التي تقوم على صرف ألفاظ الآية المؤوّلة عن المعنى الراجح إلى معنى مرجوح لا تسمح به اللغة، وقد جاء تحذيرهم ذلك نتيجة استخدام الفِرَق المنحرفة له في خدمة أهوائها وضلالاتها، ولأنه أدّى إلى ضياع حقائق الدين ومعالمه التي رسمها

محمّد – صلى الله عليه وسلم –، فهل أخذ الدكتور محمد شحرور بهذا التّأويل؟ نعم لقد أخذ به، ليس هذا فحسب، بل دعا وقنّن له، ولن أعرض لكل تلك التأويلات لكن سأعرض لواحد منها .

قال تعالى في سورة الفجر: (وَالْفَجْرِ (1) وَلَيَالٍ عَشْرٍ (2) وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ) (الفجر: 1-3)، فسّر الدكتور محمد شحرور الآيات السابقة بما يلي:

"فالخلق الأول بدأ بانفجار كوني هائل حيث قال: (وَالْفَجْرِ (1) وَلَيَالٍ عَشْرٍ (2) وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ) حيث إنّ الفجر هو الانفجار الكوني الأول "وليال عشر" معناه أنّ المادة مرّت بعشر مراحل للتطوّر حتى أصبحت شفّافة للضوء، لذا أتبعها بقوله: "والشفع والوتر" حيث أنّ أول عنصر تكون في هذا الوجود وهو الهيدروجين وفيه الشفع في النواة والوتر في المدار، وقد أكّد هذا في قوله: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ) (هود: 7) والهيدروجين هو مولّد الماء، أي بعد هذه المراحل العشر أصبح الوجود قابلاً للإبصار لذا قال: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ۖ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ) (الأنعام: 1)" –الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة. ص 235–.

ليس من شك بأنّ الدكتور محمد شحرور قد ابتعد في متاهات التّأويل عندما فسّر الفجر بالانفجار الكوني الأول، وفسّر الليالي العشر بمراحل تطوّر المادة العشر، وفسّر الشفع والوتر بغاز الهيدروجين لأن معطيات السورة لا تسمح بمثل هذا التأويل، ولو أقررناه على تأويله لأعطينا الفرصة لكل صاحب بدعة أن يُطوّع آيات القرآن حسب بدعه وهواه.

الانهزامية في فكر شحرور

يعترف شحرور في أكثر من لقاء بأنّه توجه لدراسة القرآن كردّ فعل على نكسة 67، ومن هنا نفهم تماما النفسية المنهزمة التي توجّه بها شحرور إلى كتاب الله، وهو أمر واضح من منهجه، فمنهج شحرور هو أنه نظر إلى قيم العالم اليوم، وأراد أن يقول: إنّ قيم القرآن لا تتناقض مع قيم العالم، ولِنكون جزءًا من هذه الحضارة يجب أن يحرّف مفاهيم القرآن ويجعلها مطابقة لقيم العالم. فقد كتب مرّة في صفحته على فيس بوك: " الحاكمية الإلهية: الحرام بيّن، فالمحرمات محصورة ومحددة ومفصلة وأبدية، أي لا اجتهاد فيها، وهي محترمة في أغلب دول العالم" . ونلاحظ هنا أنّه يقول إنّ المحرّمات الإسلامية محترمة في أغلب دول العالم، وهي مغالطة واضحة فالجميع يعلم أنّ محرمات الإسلام مستباحة حتى في بلاد المسلمين، ناهيك عن بقية العالم! ولكن الشاهد هنا أنّه يحاول دائما المطابقة بين ما يقوله القرآن وما يقره العالم اليوم. وفي مثال آخر في إجابة على موقعه الإلكتروني يقول: "قال تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالًا من الله﴾ (المائدة 38)، والنكال هو المنع، ولاحظ أن الأيدي بالجمع وليس (يداهما) فالمقصود من الآية هو كفّ أيديهما عن المجتمع بعقوبة ما تحددها الهيئات التشريعية لكن حدها الأعلى السجن المؤبد، علمًا أن السارق اسم فاعل أي ليس من سرق ذات مرة وإنما من امتهن السرقة فأصبح سارقًا. وهذا مطبق في أمريكا" . فهو يلوي أعناق النصوص ويُبطل حكم الشريعة المعروف والمجمَع عليه ليلائم حكم السرقة الإسلامي مع حكم السرقة في العالَم اليوم، والمهم كما يقول "هذا مطبّق في أمريكا" !

فأما في تفسيره لآية آل عمران ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ﴾ إلى آخر الآية، فقد وقع في نفس الانهزامية، فهو يعلم تماما النظرة إلى المرأة اليوم في الفكر الليبرالي (وإنْ كانت الحقيقة مختلفة عن الدعاوى)، ومن ثم لا يريد أن يُظهر الإسلام بمظهر يجعل شهوة المرأة مما زُيّن للناس، فالناس هنا هم كل الناس، بما فيهم من نساء ورجال، فأين المساواة؟! وفكرة أن تكون المرأة "شهوة" هي فكرة مرفوضة في الفكر الليبرالي المدافع عن حقوق المرأة (زعموا)! ومن هنا نفهم بواعث تحريفه أيضًا لقوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ (البقرة: 223) وتكراره بأنّ القصد هنا ليس النساء بمعنى جمع امرأة، فالحرث هو "المكسب" عنده، أي الأشياء الجديدة مكسب لكم! ثم بعد كل هذا "التخريف" يقول لنا شحرور إنّ من قواعده التي يستخدمها: "لا يُفهم أيّ نصّ لغوي إلا على نحو يقتضيه العقل"! فلننظر إلى عقل شحرور والمغالطات التي وقع فيها ليصل إلى هذا التحريف.

المغالطات

أولا: يُفقد شحرور بهذا المنهج القرآنَ مضمونه التغييري الفاعل، ويجعله تابعًا لما يتواضع عليه البشر في كلّ عصر. فيجعل كتاب الله مجرّد مُخبر عمّا عليه الناس في عصره، وطبعا كلما تغيرتْ قيم العصر فنحن بحاجة إلى البحث مجددا وليّ أعناق النصوص والتفتيش في الجذور اللغوية لنصل إلى معنى يتوافق مع قيم العصر! وهو منهج باطل، فالأصل في القرآن أنّه كتاب يدعو إلى تقويم أوضاع البشر المنحرفة عن منهج الله، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: 9). فأيّ عقل هذا الذي دفع شحرور إلى جعل القرآن تابعًا لأفكار البشر وأوضاعهم؟!

ثانيا: الأصل في فهم أي كلمة في القرآن تقديم الدلالة الاصطلاحية الشرعية، على الدلالة العرفية الاستعمالية المستفادة من السياق، وتقديم العرفية الاستعمالية على الدلالة الإفرادية اللغوية المستفادة من وضع اللغة. وعلى سبيل المثال فلنأخذ كلمة "الدابّة"، فهي في اللغة: كلّ ما يدبّ على الأرض. وفي الاستعمال العرفي غلب اسمها على ما يُركب من الحيوان، وفي الاستعمال الشرعي وردت في قول الله تعالى: ﴿أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ (النمل: 82)، فقد جاءت في هذه الآية بمعنى "دابّة الأرض" التي هي من علامات الساعة، والأحاديث الصحيحة فيها كثيرة. فهل يمكن أن يؤخذ المعنى اللغوي لنقول إنّ معناها في هذه الآية هو كلّ ما يدبّ على الأرض؟ أو إنها كلّ ما يُركب؟ كلا، بل حدّد لها الشرع معنى وهو تلك الدابة التي هي من علامات الساعة.

وكذلك "الصلاة"، تأتي في اللغة بمعنى: الدعاء أو الرحمة، ولكن الشرع حدّد لها معنى شرعيّا آخر وهو تلك الفريضة المكتوبة، فهل يمكن لأحد أن يفسّر قوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة﴾ بأنّ القصد هو الدعاء؟! ومن نظر في القواميس العربية سيكتشف أنّنا أمام مساحة واسعة من المعاني المتعددة للكلمة الواحدة، مما يفتح المجال على مصراعيه لاختلاف تأويل القرآن بالأهواء عبر اختيار المعنى الأكثر ملاءمة لأهواء الباحث كما يفعل شحرور، والذي يسدّ الباب على ذلك هو هذا المنهج الذي ذكرناه، وهو منهج لا يعزل القرآن عن السياق الذي نزل فيه، وهذا يُفضي بنا إلى النقطة الثالثة.

ثالثا: يتعامل شحرور مع القرآن كنصّ معزول عن أي سياق، والأصل أنّ القرآن تعبير عن "حياة"، ولا يمكن فهمه دون السياق الذي نزل فيه، وهذه ميزة الإسلام؛ أنّ الله عز وجل حفظ القرآن بحفظ ما يُبيّنه (السنة) وبحفظ السياق المجتمعي الذي نزل فيه. فنحن لا نتعامل مع كتاب الله كنصّ نزل من السماء

دفعة واحدة، ولا نفهمه كمن يحاول فهم نصّ هيروغليفي وجدهُ بالصدفة! ومن هنا فإنّ شحرور يرتكب جناية على المنهج العلمي عندما يُغفل السنّة النبوية وإجماع الصحابة وعلماء الأمة المتقدمين والحياة الإسلامية التي عاشت بالقرآن منذ نزوله، ويحاول إنشاء "إسلام جديد" لا يعرفه كل هؤلاء! وقد فصّلتُ في هذا المعنى في تدوينة بعنوان "القرآن وحده لا يكفي" فليقرأها من شاء المزيد، إذ بيّنت فيها أنه لا يمكن فهم القرآن بغير السنّة. وتكمن خطورةُ هذا المنهج، منهج التعامل مع القرآن كنصّ مستغلق ليس له سياق اجتماعي لفهمه (السنة وإرث الصحابة والأئمة)؛ أنّه يزعم بأنّ الأمة لم تفهم كتاب الله عبر 14 قرنًا، بما في ذلك أولئك الصحابة الذين نزل القرآن بينهم وفيهم، والذين نقلوا لنا كتاب الله وحفظوه!

رابعا: فسّر شحرور المتاع في آية آل عمران بالأشياء، وقال إنّه يكون لغير العاقل ومن ثم فلا يمكن أن يكون معنى النساء جمع امرأة. فنقول: وماذا عن "البنين"؟! ثم إنّ المتاع هنا ليس الأشياء بالضرورة، بل هو كل ما يُتمتّع ويُنتفع به، كقوله تعالى: ﴿أَفَمَن وَعَدْنَاهُ وَعْدًا حَسَنًا فَهُوَ لَاقِيهِ كَمَن مَّتَّعْنَاهُ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْمُحْضَرِينَ﴾ (القصص: 61). وهو الغالب عليه في سياق الكلام عن "الحياة الدنيا". والتمتّع يكون أيضًا بالعاقل وبالنساء كقوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ (النساء: 24). فالقرآن وحده كاف لردّ ادعائه بأنّ المتاع يكون فقط في أشياء وحاجيات من غير العاقل، فكيف إذا قرأنا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الدُّنيا متاعٌ وخيرُ متاعِ الدُّنيا المرأةُ الصَّالحةُ" (صحيح مسلم، وروي بألفاظ أخرى في غيره). فهل جهل العلماء وجهابذة اللغة أنّ المتاع لا يكون بالمرأة لأنها مخلوق عاقل فمرّ عليهم هذا الحديث مرور الكرام واكتشف شحرور ذلك؟! وأين الإشكال في أن يتمتّع كلّ رجل بزوجه وكلّ امرأة بزوجها؟!

خامسًا: يقول شحرور إنّ "الأشياء الجديدة" هي الأمر المشترك بين كل الشعوب، معلّلا بذلك ذهابه إلى هذا المعنى وإنكاره أن تكون المرأة هي المقصودة. فنقول: وهل حبّ النساء أمرٌ مخصوصٌ بالعرب أم هو أمر مشترك بين جميع الشعوب أيضًا؟ فلماذا فرّ من هذا المعنى إلى معنى آخر وزعم أنّه يريد بذلك أن يكون المعنى "عالميًا"؟

سادسًا: قال شحرور إنّ لفظ "الناس" في قوله تعالى ﴿زُيّنَ للناس﴾ يشمل الجنسين، فالنساء أيضا يحببنَ الجديد، فيكون معنى "النساء" الأمور الجديدة التي يحبّها الرجال والنساء. والحقّ أنّ الخطاب القرآني كثيرا ما يخاطب الرجال ويقصد الجنسين، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ (البقرة: 223). ومن المعلوم أنّ أحكام الآية منصرفة للرجال والنساء على حدّ سواء، وقوله ﴿أو لامستم النساء﴾ لا يجعل خطاب الآية مخصوصا بالرجال، كما أنّ قوله ﴿حبّ الشهوات من النساء﴾ لا يجعل خطاب الآية مخصوصا بالرجال. وقد يكون ذكر النساء في سياق الشهوات لأنّ الفتنة بهنّ أشدّ، كما قال عليه الصلاة والسلام: "ما تَركتُ بَعدي فِتنَةً أضرَّ على الرجالِ منَ النساءِ" (صحيح البخاري).

بيّنّا في هذا المقال فساد منهج شحرور الانتقائي ومناقضته للمنهج العلمي في فهم القرآن، وظهر لنا فساد هذا المنهج جليّا بتطبيقه على إحدى آيات كتاب الله، وهذه رسالة لمن يظنّه على شيء من الحق، بل هو منهج هوى ينطبق عليه قول الله تعالى: ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾. يقول

الإمام البيضاوي في تفسيرها: "أَيْ يُمِيلُونَهُ عَنْ مَواضِعِهِ الَّتِي وضَعَهُ اللَّهُ فِيها بِإزالَتِهِ عَنْها وإثْباتِ غَيْرِهِ فِيها . أوْ يُؤَوِّلُونَهُ عَلى ما يَشْتَهُونَ فَيُمِيلُونَهُ عَمّا أنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ". فهو منهج يفتح الباب مُشرعًا أمام تحريف كتاب الله وإبطال مفعول آياته، ويُفقد كتابَ الله مضمونَه التغييريَّ الفاعلَ باعتباره كتابًا هاديًا، فيجعله تابعا لما تواضع عليه البشر في أشدّ العصور ابتعادا عن هدى الوحي، حيث بلغ الانحراف بالبشرية إلى الدفاع عن الشذوذ والزنا ومحاربة العفّة ووصفها بالظلامية والجهل والتخلف! فكيف تصبح القيمُ السائدة في مثل هذا العصر مرجعًا في فهم القرآن؟!

وأعظم الطامات التي أتى بها تضمنها كتابه المذكور في السؤال (الكتاب والقرآن)، ولو أردنا تقصي ما فيه من التلبيس والتضليل لطال الأمر طولاً لا يناسب مقام الفتوى، لكننا نجمل ذلك في الآتي:

1 اعتمد الشحرور المنهج اللغوي في تحديد معاني الألفاظ، وعدم وجود الترادف في اللغة، وفسر القرآن على أساس ذلك، وهذا منهج مرفوض، لأن كثيراً من الألفاظ التي تدل لغة على معنى معين أضاف الشرع إليها معاني أخرى، مثل كلمة (الصلاة) فهي لغة الدعاء، لكنها في الشرع: أقوال وأفعال مخصوصة تفتتح بالتكبير وتختتم بالتسليم.

2 يعتبر الشحرور تطبيق الرسول للإسلام غير ملزم للأمة في شيء.

3 يرفض الشحرور السنة كمبين ومفصل ومقيد ومخصص للقرآن.

4 اعتمد الشحرور على عقله وحده في تفسير القرآن، فجاء بعجائب من التفسير لم يُسبق إليها، وهو أمر طبيعي لكل من اعتمد على العقل وحده دون النقل.

والآن: بعد هذا العرض السريع لبعض تجاوزات الدكتور محمد شحرور وضلالاته وانحرافاته لا نستطيع إلا أن نقول إنّ الكتاب ليس حلاً لمشكلة الجمود في الفكر الإسلامي، بل هدماً لكثير من أركان وأُسس ومنطلقات الفكر الإسلامي والدين الإسلامي .

عود على بدء

لقد رأينا في بحثنا هذا نماذج من لرجالات علم من نماذج عدة كلها حاولت قراءة النص الديني وتفسيره بطريقتها ومنهجها ويمكن أن نضع الملاحظات التاليه التي أستنبطناها من دراستي هذه :

أولا : ان كتاب الله هو أصل المعرفة عند العرب منذ نزوله والى يومنا هذا وهو كتاب فيه كلام الله ووحيه وحكمته وشرعه وهدايته ونوره وهي صفات ملاصقة له ودائمة ولا تتغير بل وأنها غير قابلة للتغيير .

ثانيا : لقد أعجز كتاب الله العقل العربي من كافة جوانب الأعجاز اللغوي والنحوي والبلاغي والبياني والمعرفي الفكري لذلك دأبوا على قراءته وتفسيره وتأويله واستخراج ما فيه من أحكام وبينات ومناهج لهم وان هذا العمل الدؤوب ظل مستمرا من عصر الى عصر ومن مرحلة الى مرحلة حتى يومنا الراهن .

ونتج عن هذا التواصل بين العقل العربي والقرآن الكريم الكثير الكثير من الرؤى والأفكار والأحكام والتفاسير والتأويلات التي أنتجت الكثير الكثير من الفرق والمذاهب والطوائف والكثير الكثير من العلوم الفقهية والشرعية والبيانية واللغوية والنحوية والفلسفية وغير ذلك .

ثالثا : وعليه فلا غرابة أو عجب أن ينشغل العقل العربي المعاصر بالقرآن الكريم ويوليه هذا الأهتمام الكبير فيعكف على دراسته وبيانه وفهمه وتفسيره وليس من الغرابة والعجب أيضا أن ينتج عن ذلك رؤى وتصورات وقراءات متعددة ومتفاوته ومتناقضه في الوقت نفسه وهذا دليل قاطع على معجزة القرآن الكريم وأنفتاحه وكونه كتابا معرفيا خالدا فيه من الكونات العلمية والمعرفية القابلة للتكيف مع مستجدات كل عصر وفي كل مكان .

رابعا : مالفت انتباهنا أيضا في هذه القراءات المعاصرة وخاصة العلمانية منها محاولتها لفرض منهاهج عصرية لتطويق النص القرآني وحصره في نطاق معرفي أو مصطلحي محدد مع محاولات يائسة لأنتشال النصوص القرآنية من تاريخيتها وضوابطها وأصولها الفقهية لذلك وقع الكثير من المفسرين العلمانيين في أخطاء قاتلة قلبت معاني ومفاهيم النصوص رأسا على عقب .

خامسا : أكرر هنا ما قد طلبته في مدخل هذا الكتاب كما طلبه غيري وباعتبار مطلبا عقائديا اسلاميا حضاريا عصريا معرفيا عاما وهو ضرورة وضع تفسير حضاري عصري تقوم على أعداده هيئة علمية متخصصه في كافة التخصصات المعرفية الحديثة والتخصصات الفقهية والشرعية مهمتها أعداد تفسير متفق عليه ومعتمد ليكون مرجعا تفسيريا ومعرفيا للمسلمين في عصرنا هذا .

تم بعون الله تعالى